عبدالكريم سروش

التراث والعلمانية

البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات



ترجمة: أحمد القبانجي





عبدالكريم سروش، التراث والعلمانية




مكتبة
الفكر الجديد

عبدالكريم سروش

التراث والعلمانية

البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات

ترجمة: أحمد القبانجي

منشورات الجمل



ولد **أحمد القبانجي** عام ١٩٥٨ في مدينة النجف. درس في الحوزة العلمية هناك وتتلمذ على العديد من الأساتذة منهم: السيد **محمد باقر الصدر**. هاجر إلى إيران في الثمانينات وهناك واصل دراساته عند المراجع الدينية في مدينة قم وعاد إلى بلاده عام ٢٠٠٧. يقيم ويعمل اليوم ببغداد. له العديد من المؤلفات والترجمات عن الفارسية وقد انتشر بعضها بواسطة الاستنساخ، من مؤلفاته: **الإسلام المدني**؛ **تهذيب أحاديث الشيعة**؛ **سر الإعجاز القرآني**؛ **المرأة، المفاهيم والحقوق**. وقد أنجز ترجمات لمفكرين مثل: **عبد الكريم سروش**، **مصطفى ملكيان ومحمد مجتهد الشبستري**.

عبدالكريم سروش: **التراث والعلمانية**،
ترجمة: أحمد القبانجي، الطبعة الأولى

تلفون وفاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٦٦٨١١٨
ص.ب: ١١٣/٥٤٣٨ ـ بيروت ـ لبنان

Postfach 1127 . 71687 Freiberg a. N. - Germany
WebSite: www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de



مقدّمة

مرّة أخرى نلتقي في سلسلة «ثقافة إسلامية معاصرة» بالدكتور سروش ليحدثنا عن شجون العلمانية والأسئلة المطمورة في ثنايا التراث في عملية تحريك المفاهيم الجامدة وإذكاء فاعلية العقل المسلم ليكون قادراً على مواجهة التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع ولا يسقط في حصار التهويمات الايديولوجية والمطلقات الخاوية والجزمية المغلقة.

ففي المقالة الأولى والثانية يطرح الدكتور سروش اطروحة في نهاية الدقّة والمتانة في حقيقة ما حصل في عصر الحداثة من خلال الكشف عن الأطر الجوانية التي تشكل أنساقاً تحتية للعالم الجديد ومقارنتها بآليات وتصورات العالم القديم ممّا يحقق للقارئ مزيداً من التواصل المعرفي للانطلاق في مواجهة الحداثة من موقع الوضوح في الرؤية، ويؤكد المؤلف أنّ الفوارق بين العالم القديم والحديث لا تنحصر في الوسائل والأدوات كما يتوهم البعض، بل تتعدى إلى المفاهيم والتصورات والتصديقات وضرورة التأسيس لوعي جديد على أساس ترتيب العلاقة مع الماضي واستشراف آفاق المستقبل من خلال فضح البداهات وتعرية المسبوقات التي تتوارى خلف الكليات والمتعاليات.

وفي المقالة الثالثة يكشف الدكتور سروش عن خفايا مفهوم



العلمانية بعيداً عن السجالات والمنازعات اللفظية التي تثير الغبار على المفاهيم الجديدة وينجم عنها التباس المواقف، وهذا ما يريده ويطمح إليه أصحاب العقل الايديولوجي الذين يخشون على هوياتهم وأفكارهم من غضب الواقع. فالعلمانية قدمت وتقدّم للإنسان معطيات ومكتسبات وحلول في مجالات التمدن والتحضر تنافس ما يقدّمه الفكر الديني في هذه المجالات، وعلى المسلم العمل على صياغة مفاهيم جديدة عن العدالة والحرية والحقيقة انسجاماً مع تطور الآفاق المعرفية للإنسان المعاصر وعدم التمسك بمفاهيم محنطة في مطاوي الذهن دون أن تتجسد في الواقع، وهذا يعني ضرورة التفكيك بين الدين في ما يختزنه من دوافع خيرة ومُثل إنسانية ومشاعر عاطفية تمتد بجذورها إلى قيم السماء، وبين الفكر الديني في ما يمثّله من إفرازات بشرية وصياغات متغيرة وحقائق متحركة لا تملك تلك القداسة المزعومة التي تجعلها فوق مستوى النقد.

ويطرح الدكتور سروش في المقالات الأخيرة إضاءات حول عمل المثقف الديني والاشكاليات التي يواجهها في حركته التنويرية وضرورة أن لا تصل إلى المستوى الذي يشلّ فيه إرادة المواجهة، بل تكون عاملاً على تفعيل القدرات التنظيرية للعقل من أجل تحويل الثقافة الدينية إلى واقع حي يشمل كلّ تطلعات الإنسان المعاصر ويحمي عقيدته من الذبول والشك.

نسأل الله تعالى أن يتقبل منّا هذه المساهمة في المشروع الحضاري الإسلامي بلطفه وفضله.

المترجم



التراث الديني والعالم الجديد[1]

إنّ أقوى وأهم عنصر بقي من العالم القديم هو الدين الذي يمثّل أفضل تجليات الماضي وما زال حاضراً بقوة في العالم الجديد ويستقطب عقول الكثير من الناس وقلوبهم، وعلى صعيد آخر فإنّ العالم الجديد يملك عناصر قد لا تنسجم مع العالم القديم والتراث الديني. إنّ التقاطع الموجود والمهم بين التراث والحداثة أو بين العالم القديم والجديد دعا البعض إلى اتخاذ موقف صارم من أحد طرفي المعادلة والدعوة إلى إلغاء واقصاء التراث أو الحداثة، ولكن في ذات الوقت فإنّ العالم الجديد، وعلى حد تعبير الفيلسوف الانكليزي «وايت هَيد[2]» الذي زاول التدريس سنوات مديدة في هارورارد، لم يمثّل كارثة بالنسبة للمتدينين والعلماء، وأنّ هذا الصدام والسجال بين القديم والجديد وفّر فرصة كبيرة للمزيد من التمعن في طروحات كل منهما وإعادة النظر في مقولاتهما.

بالنسبة لنا نحن المسلمين الذين نعيش في مجتمع ديني فإننا محكومون بذهنية لا نستطيع الفكاك منها، وهي أنّ قوانا الذهنية قد

---

(١) أُلقيت هذه البحوث لطلاب جامعات هاروارد و MIT في عام ٢٠٠١ م.

(٢) آلفرد نورث وايت هيد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧)، Alfered North Whitehead عالم الرياضيات وفيلسوف انكليزي.



نشأت وتبلورت داخل فضاء ديني، ولهذا السبب عندما نفكر ونحكم على الأشياء فإنّ أذهاننا تميل صوب أفكار متوغلة في أعماقنا ولا يمكننا الافلات منها. مضافاً إلى ذلك فإنّ عدم الاهتمام بالصراع بين العالم القديم والحديث يشير إلى سذاجة فكرية أكثر من دلالته على النضج الفكري، فلا ينبغي أن نحسب هذه المشكلة محلولة ونتغافل عنها ونضعها في زاوية النسيان. فكيف يتسنى للإنسان أن يصل إلى نتيجة حاسمة قبل أن يُوفيها حقها من الدراسة والتحقيق والتأمل، في حين نرى المفكّرين والفلاسفة الكبار ما زالوا يبذلون جهوداً كبيرة لإيجاد حلّ لها ومع ذلك لا يعتبرونها محلولة بشكل قطعي.

هذه المسألة تمثّل مشروعاً ينبغي العمل فيه منذ سنين مديدة لكي يتسنى لنا أن نصل إلى آفاق للحلّ بشكل نسبي، ولحسن الحظ ثمّة بوادر لمثل هذه الحركة الفكرية في مجتمعنا الإسلامي. إنني أرى في أذهان وكلمات الكثير من الطلبة الجامعيين والشبّان الذين التقيت بهم مثل هذا الهاجس المبارك، وعلى الإنسان أن يستخدم قواه الفكرية في أمر من الأمور. وهل هناك أفضل من استخدامها في مثل هذه القضايا الايجابية والنافعة؟

إنّ الغربيين تصوروا في يوم من الأيّام أنّهم قد وجدوا الحل لهذه المسألة، ولا شك بأنّكم سمعتم بالمدرسة الوضعية، وأحد المزاعم النرجسية لهذه المدرسة هي أنّها حسبت أنّها استطاعت حسم هذه المسألة وإلغاء كل أشكال النزاع الميتافيزيقي في أذهان البشر وعقولهم إلى الأبد، ولكن لم يمض عقد أو عقدان من الزمان حتى تبيّنت نقاط الضعف في هذه المدرسة وتبيّن أنّ كل هذه الأحلام الطوباوية لا تقوم على أساس متين.

ومن هنا وجدنا أنفسنا ومرّة أخرى في مواجهة المشكلة السابقة حيث اثيرت أسئلة وعلامات استفهام تشير إلى أنّ هذه المسألة ما زالت



فاعلة وحية في واقع الفكر البشري. وأنا شخصياً أرى أنّ هذه المسألة تعود علينا بالنفع الكثير في أبعاد ومستويات مختلفة، والآن لنرى ما هي خصائص العالم الحديث؟

الفوارق بين العالم الحديث والقديم:

غالباً ما ينظر الناس إلى ثمار الحداثة دون الانتباه والنظر إلى جذورها وأصولها، والسبب واضح، فالناس كما يقول المثل (عقولهم في عيونهم) فعامة الناس لا يتوغلون في البحث عن الأصول والجذور عادة، ولو سألتم أي شخص تواجهونه: ما هو العالم الحديث، وماذا تعني الحضارة الجديدة؟ فإنّه سيقول: هذا العالم هو عالم الطائرات، والكمبيوتر، والكهرباء، وسكك الحديد، والأدوية الحديثة، والمستشفيات المجهزة، والقنابل الكيمياوية، والبرلمانات، والأحزاب، والصحف، والجامعات، والمصارف والبنوك، ودور السينما و... الخ، أي أنّهم ينسبون إلى الحداثة والتمدن ما يرونه الآن ولم يكن في السابق، فهم لا يعدّون الأشجار والسماء والأرض من عناصر العالم الجديد، بل هي في نظرهم ترتبط بالعالم القديم. ومرض السل أيضاً يتعلق بالعالم القديم، وإن كانوا يعتبرون طريقة معالجته من خصائص العالم الجديد، وهكذا بالنسبة لأساليب حل المسائل الرياضية وأمثالها.

ورغم أنّ هذا الكلام يعتبر صحيحاً من جهة أنّ هذه الأمور التي ذكرناها آنفاً لم تكن في العالم القديم بل ظهرت في عصرنا الحالي، بيد أنّ هذه الرؤية للمدنية والحداثة سطحية وناقصة جدّاً، فإذا عرفنا العالم الحديث بهذه الظواهر والعناصر المادية فسوف يطرح فوراً هذا السؤال: لماذا لم تكن هذه الأشياء في الماضي؟ ولماذا ظهرت في هذا العصر؟ ولماذا لم يتوصل عقل القدماء لصناعة الكمبيوتر مثلاً أو اكتشاف الكهرباء وقد استطاع علماء هذا العصر اكتشاف واختراع هذه الأمور؟



ومن أجل الإجابة عن السؤال الثاني ينبغي العودة عدّة خطوات إلى الوراء والانتقال من الثمار إلى الجذور لنرى الجذور التي أنبتت هذه الثمار والمحاصيل، وفي هذه العودة سنواجه العلم الحديث قبل كل شيء لأنّ الكثير من الأمور التي ذكرناها آنفاً هي نتاجات هذا العلم بلا شك. وهكذا نستطيع القول ومن خلال التعمق في الرؤية إنّ الفاصلة بين العالم القديم والحديث هو وجود وعدم وجود العلم الحديث(٣) ولاسيما في ما يخص العلوم الطبيعية(٤) التي لم يمض على ولادتها أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون. فهذا المخلوق العجيب وبهذه الخصوصيات لم يكن قد ظهر على مسرح الحياة في العالم القديم، وطبعاً فالتقنية تمثّل ثمرة من ثمار هذا العلم فحينئذ يمكن القول بأنّ العلم هو السمة البارزة للعالم الحديث.

ولكنّ السؤال لا ينتهي عند هذا الحد، فالشخص الذي طرح عليكم السؤال السابق فإنّه سيستمر في طرح الأسئلة إذا كان فطناً ويقول: لماذا لم يقتنص القدماء العلم الحديث بينما حصل عليه المعاصرون؟ هل كان هذا محض صدفة؟ أي أنّ بعض الأشخاص اكتشفوا صدفة الميكروب، والكهرباء، أو ضغط البخار ثم تجمعت هذه المصادفات المباركة(٥) (كما يحاول البعض تفسير تاريخ العلم بهذه الصورة) وشكلت الكيان الكلي للعلم الحديث؟

وبكلمة ثانية: هل إنّ الحضارة الجديدة تمثّل مجموعة من المصادفات؟ إذا أجاب البعض بالإيجاب على هذا السؤال وقال بأنّ الحداثة والعلم الجديد مجموعة من المصادفات المباركة فإنّه مجانب للصواب قطعاً، لأنّ المصادفات تحدث في كل مكان، فمن العجيب

---

(٣) science.

(٤) natural science.

(٥) lucky accidents.



أن يقول البعض إنّ المصادفات تحصل في مكان دون آخر، فإذا كان الأمر مجرّد صدفة فإنّ الصدفة يحتمل تقع في كل مكان إلاّ إذا كان هناك قانون أو قاعدة تتدخل في هذه المسألة، وحينئذ إذا كانت المصادفات تحدث في كل مكان وزمان فلماذا لم تحدث في زمن ارسطو وابن سينا؟ فهل من اللازم أن يأتي رجل اسمه (غلفاني) في ايطاليا ويكتشف وجود الكهرباء من انتباهه إلى انقباض عضلة رجل الضفدعة؟ ألم تكن مثل هذه الأمور تحدث في الماضي؟ ولماذا لم يفكر القدماء في هذه الحوادث ويستخلصوا منها الكشوفات العلمية؟

إذا كانت الصدفة هي الأساس، فهذا الكلام يعتبر جواباً ناقصاً ومن شأنه أن يثير أسئلة كثيرة بدون جواب. فإذا كنّا نتصور أنّ هذا العلم وبكل هذه العظمة ناتج عن حوادث متفرقة وبدون أي ضابطة وقاعدة فستواجهنا أسئلة أكثر من السابق، وسيكون السؤال اللاحق: إذا كان العلم الجديد أبرز نتائج وتجليات العصر الحديث، فما هو السر في ظهور هذا الكائن، وما هو السبب في ولادته في هذا العصر؟

إذا كان الجواب عن هذا السؤال عسيراً عليكم فلا تلوموا أنفسكم لأنّ الجواب عن هذا السؤال عسير وصعب على كافة العلماء والفلاسفة، فهو سؤال عميق ورهيب، ولا أقول إنّ فلاسفة العلم والحضارة ومنذ قرن من الزمان يحاولون الإجابة عن هذا السؤال ليبيّنوا بشكل دقيق الفارق بين العصر القديم والحديث بحيث إنّ العالم الحديث انتبه إلى أسرار وقوانين هذا العالم بينما غفل عنها شخصيات وعلماء العالم القديم.

إنّ العالم الحديث يمتلك نظرات يرى بها الأمور والحوادث لم تكن لدى القدماء ومع ذلك لا ينبغي أن نفتخر عليهم، فالقدماء أيضاً كانت لم نظرات يرون بها الأشياء ونجحوا في اكتشاف بعض الأمور التي لم يكتشفها المعاصرون، ولهذا نلاحظ بعض القادمين من العالم



القديم يحملون معهم مكتشفات جيدة «أو هذا ما يدعونه» وتلاقي مكتشفاتهم اقبالاً وترحيباً من بعض المعاصرين في العالم المادي الغربي.

على أيّ حال فقصّة العلم الجديد قصة معقدة والسؤال عنها سؤال خطير ومهم. وقد حاول الكثيرون الاجابة عن هذا السؤال وتحولت هذه المسألة إلى سلوى ومشغلة للكثير منهم، ولكن ينبغي علينا التريث في الاجابة عنه، وينبغي تقديم مقدمات أخرى تتيح لنا تمهيد الاجابة الصحيحة، وبالتالي ندرك لماذا توصل العالم الحديث لهذه النعمة بينما حرم منها العالم القديم. وعلينا أن نقبل بشكل موقت أنّ ما يحدث اليوم ولم يكن بالأمس وما يمثّل أهمية محورية للكثير من حوادث العالم الجديد، هو عنصر «العلم التجريبي» وبالإمكان الاعتراف بهذا العنصر بمثابة علامة وخصوصية إلى جانب التكنولوجيا والصناعات الحديثة، ولا نتساءل فعلاً عن جذور العلم التجريبي، بل نقبله بشكل «دُفكتو[٦]» ونعتقد أنّه أمر ساهم في خلق تيار في واقع المجتمعات الجديدة ويمسك اليوم بمقاليد العالم المعاصر، فأينما توجهت الحداثة فإنّها تأخذ معها العلم والتقنية والصناعة إلى هناك، فالحياة المعاصرة باتت غير ممكنة وغير متصورة بدون هذه العناصر.

ومن أجل رسم صورة دقيقة وشاملة ينبغي إضافة عنصر آخر، فقد كنت لحدّ الآن أشدد على العلم الطبيعي الذي هو علم واضح في تعريفه وخصوصياته، ولكنني لم أتحدث عن العلوم الاجتماعية[٧] فهنا أضيف هذه الملاحظة وهي أنّه ليست العلوم التجريبية والطبيعية وحدها كانت غائبة عن عناصر العالم القديم، بل العلوم الاجتماعية كذلك

---

(٦) de facto.

(٧) social science.



كانت غائبة هي الأخرى، فلم يكن في الماضي علم اجتماع أو علم نفس، علم اقتصاد، أو علم إنسان، أو علم أقوام بالمعنى الجديد للكلمة، ولم يكن هنا علوم ومعارف تقترب من هذه العلوم الجديدة، وربّما سمعتم عن ابن خلدون أنّه المؤسس لعلم الاجتماع الإسلامي، أو علم الاجتماع بشكل عام، إلاّ أنّ هذا الحكم يتميز بمسامحة كبيرة وربّما يوقعنا في الخطأ أكثر ما يقودنا إلى الصواب، وقد كان الدكتور طه حسين أول الشرقيين الذين انتبهوا إلى ابن خلدون، فقد كان هذا الأديب العربي ظريفاً ونابغة جدّاً، ولا شك في أنّه من الكتّاب المبدعين جدّاً، وعلى معرفة جيدة بالأدب العربي والتاريخ القديم، وقد درس في فرنسا وكتب رسالته الدكتوراه عن ابن خلدون ثم نشرها بعد ذلك بالعربية، وهذه الرسالة أشبه بكتاب صغير الحجم، وقد بحث طه حسين نظرية ابن خلدون في هذا الكتاب، ثم جاء بعده ساطع الحُصري من مصر وكتب بحثاً عن ابن خلدون أيضاً، أي أنّ التحقيق في آراء ابن خلدون ودراسة شخصيته بدأت من الغرب وبعد ذلك اهتم بها الشرقيون، ولاسيما العرب، ومن العجيب أننا لم نشهد كتاباً جاداً واحداً عن ابن خلدون باللغة الفارسية بل لا نرى اهتماماً فكرياً بهذه الشخصية الكبيرة وكانت هناك محاولات في كتب قليلة مترجمة عن كتّاب آخرين ومنها كتاب ممتاز باسم «فلسفة التاريخ لابن خلدون» لمؤلفه محسن مهدي الذي كان استاذاً في جامعة هاردوارد ومن أصل عراقي.

أجل فالأشخاص الذين طرحوا ابن خلدون كمؤسس علم اجتماع يبتعدون عن الحقيقة وكلامهم ينطوي على الكثير من التسامح، فالعلوم الاجتماعية بالمعنى الواقعي للكلمة تعتبر من الظواهر الجديدة في هذا العالم، ورؤية علماء الاجتماع وعلماء النفس بالمعنى الحديث للكلمة لم تكن موجودة في العلم القديم، إذاً حينما نعتبر العلم الجديد السمة



المميزة للعالم الجديد ينبغي إضافة العلوم الاجتماعية إلى لائحة العلوم التجريبية والطبيعية، حيث تشكل هذه المجموعة من العلوم سمة مهمّة من سمات العالم الجديد.

أربعة فوارق رئيسية بين العالم الجديد والقديم:

والآن ينبغي أن ننظر إلى العلوم الاجتماعية والعلوم التجريبية الطبيعية ماذا تمنحنا من امتيازات في هذا العالم، وبالإمكان تصنيف هذه المعطيات والمكتسبات إلى أربع مقولات، وبكلمة أخرى إنّ انجازات ومعطيات العلوم التجريبية، الاجتماعية منها والطبيعية، تندرج في أربعة عناوين، وهي باختصار عبارة عن: الوسائل، الغايات، والمفاهيم «التصورات»، المسبوقات الذهنية «التصديقات». هذه العلوم خلقت لنا أربعة عناوين، وبما أنّ هذه العناوين الأربعة جديدة ومستحدثة فالعالم جديد أيضاً، وأؤكد مرّة أخرى على أنّ العلم ليس ما نراه من الآثار الظاهرية المادية في الحضارة الجديدة، فالإنسان هو المخلوق الوحيد في هذا العالم يملك عالماً خاصاً به، وكل واحد منّا له عالمه الخاص، فالطبيعة لا تشهد تطوراً بالنسبة للحيوانات، فحتى لو عاشت هذه الحيوانات في عالمنا الجديد، فلا معنى للعالم الجديد والحداثة بالنسبة للحيوانات فلو عاشت اليوم بما نعيشه من كمبيوتر وسكك حديد وكهرباء، فلا أحد يقول إنّ الأغنام أو الخيول قد أصبحت متمدنة في معيشتها في العالم الحديث، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي له عالم خاص، من هنا يمكن القول إنّ هذا العالم الخاص بالإنسان قد تجدد، لأنّ الإنسان يختلف عن سائر الحيوانات بالأمور الأربعة المذكورة.

نحن نعيش غايات ومقاصد معينة، ونستخدم بعض أشياء كوسائل للتوصل إلى مقاصدنا ونملك تصورات ومفاهيم نرتبط بواسطتها بالعالم



الخارجي ولنا تصديقات وأحكام عن العالم تشكل رؤيتنا الكونية للعالم، فنحن نختلف عن الحيوانات في هذه الأمور الأربعة، ومن هنا نستطيع القول إنّ عالمنا قد تغير وتجدد، أمّا الحيوانات فإنّها تعيش الحالة السابقة وفي عالمها الأول، وهذا يعني عدم حدوث أي تغيير في عالمها، ولذلك لا يمكن القول بأنّها تملك عالماً حديثاً أو قديماً وبالتالي لا يمكن القول بأنّ هذه المقولات تمتد إلى غير الإنسان.

وقد ورد في الآيات القرآنية في سورة البقرة حول بعثة الأنبياء: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...﴾[٨]. فالناس بمقتضى هذه الآية كانوا كلهم أمّة واحدة ونسيجاً واحداً فجاء الأنبياء فتفرقت هذه الأُمّة وشهد الناس تحوّلات وتغيرات في أفكارهم وشبت نيران التباين والاختلاف في بيادر هؤلاء الناس، ومن هنا بدأ العالم الإنساني بالظهور، أمّا الحيوانات فلاتزال أمّة واحدة فالأغنام في تركيا أو في ايران أو كاليفورنيا كلها تنتمي لعالم واحد وأُمّة واحدة ولا تختلف وبما بينها على امتداد التاريخ، لا قبل عشرة قرون ولا قبل مئة قرن، فبما أنّ الحيوانات أُمّة واحدة فلم يبعث فيها نبي ولم يظهر بينها مفكر وعالِم ولم تحدث بينها خلافات تذكر، ولم يفترقوا إلى عدّة فرق تقتضي تطورها وتكاملها.

الواقع أنّ هذا الاختلاف في النظر والفكر هو علامة على إنسانية الإنسان والميزة التي تميزه عن الحيوانات، فمن خلال هذه الرؤية القرآنية فإنّ الأنبياء هم الذين وضعوا أساس الاختلاف بين البشر فلولا الأنبياء لكنّا نعيش كالأنعام، وحتى لو كان هناك نزاع وصراع فهو من أجل الطعام وما شاكل ذلك ولا يرتقي إلى مستويات أعلى من ذلك،

---

(٨) سورة البقرة، الآية ٢١٣.



ويقول جلال الدين الرومي إنّ البشرية قبل بعث الأنبياء كانت غارقة في عالم الظلمات، وفي هذا العالم لا يتميز شيء عن آخر.

نحن كنّا سابقاً على حدّ سواء، ولا يعلم أحد الخير والشر.

إلى أن بزغت شمس الأنبياء.

فقيل للملوّث ابتعد والمهذب تعال[٩].

فعندما أشرقت شمس الأنبياء ظهرت الفوارق بين أبناء البشر، وتجلت الموجودات على حقيقتها كأنّها خرجت من عالم الظلمات إلى عالم النور ومن أجواء الليل إلى أجواء النهار. وعندما تبيّنت هذه الفوارق استطاع الإنسان أن يعرف ذاته بشكل أفضل، وطبعاً فهذه الفوارق أدّت إلى حدوث خلافات ونزاعات أيضاً، وهذه النار لا يمكن القضاء عليها وإخمادها إلى الأبد، والشرارة الأولى لهذه النار هي من عمل الأنبياء.

ويضيف جلال الدين الرومي: إنّ هناك شمساً ثانية تشرق يوم القيامة وبذلك تتبيّن بشكل جلي هذه الفوارق وعناصر الاختلاف مرّة أخرى.

إنّ ظهور الشمس على حدّ تعبير الرومي أو بعث الأنبياء على حدّ تعبير القرآن هو الذي عمل على اشعال نار الفرقة والاختلاف في المجتمعات البشرية، وعلى ضوء ذلك تميز الإنسان عن عالم الحيوانات. والشيء المهم الذي يتصل بنا هو ما يدور في العالم الباطني لا العالم الخارجي. فنحن من جهة العالم الخارجي نعيش مع الحيوانات والنبات في عالم واحد، فعندما يهطل المطر أو يحل فصل الشتاء أو الصيف فإنّه يشملنا جميعاً، وهذه المتغيرات تشمل كافة سكان الأرض ولذلك لا فرق بيننا وبين الحيوانات من هذه الجهة، ولكن بالنسبة إلى

---

(٩) المثنوي، الدفتر الثاني، الأبيات، ٢٨٥ ـ ٢٨٧.



عالم الباطن للإنسان وعندما نراجع واقعنا الداخلي فسنجد الاختلافات والفوارق بيننا، فنحن البشر نملك مقاصد وغايات في حياتنا، ونملك وسائل معينة نستخدمها بوعي وإرادة للتوصل إلى تلك الغايات، بل قد نخترع بعض الوسائل للتوصل إلى مقاصدنا. وكذلك فنحن البشر نرى العالم الخارجي الذي تراه الحيوانات أيضاً إلاّ أننا نرى هذا العالم بمفاهيم مختلفة، والأهم من ذلك أنّ العالم على حدّ تعبير علماء الفيزياء ليس هو الشيء الذي يبدو أمام أعيننا فقط، بل ينبغي علينا إضفاء مفاهيم ومقولات على العالم لكي يكون ممكناً الفهم بالنسبة لنا.

هذه هي الفوارق التي تميزنا عن عالم الحيوان وبالتالي تميز عالمنا عن عالمهم.

١ ـ التباين في الوسائل:

قلنا إنّ العالم الجديد يندرج ضمن أربع مقولات جديدة، المفاهيم، رؤيتنا عن العالم، الوسائل، الغايات. فعندما تجددت هذه المقولات تجددت الدنيا طبعاً تبعاً لها، وأبرز هذه المقولات هي الوسائل وما طرأ عليها من تطور، فالفارق في هذه الوسائل بين الماضي والحاضر هو ما يشير إليه الناس في معرض حديثهم عن الحداثة والتمدن. ففي العالم القديم كنّا نسافر بواسطة الحيوانات واليوم نسافر بواسطة الباصات والطائرات أو القطارات، إذاً فالوسائل قد تغيرت وتجددت، وأبسط جواب يمكننا سوقه للسؤال السابق في الفرق بين الإنسان القديم والإنسان الجديد هو قولنا بأنّ الوسائل التي يستخدمها الإنسان الجديد تختلف عن الوسائل التي كان يستخدمها الإنسان القديم. وهذا جواب صحيح من جهة، إلاّ أنّه لا يمثّل سوى ربع الإجابة الصحيحة، ومن الخطأ القول بأنّ الفارق الوحيد بين الإنسان الجديد والقديم يكمن في استخدامه للوسائل، من قبيل أنّ الإنسان في



الماضي كان يستخدم المصابيح الزيتية ونحن الآن نستخدم المصابيح الكهربائية، فصحيح أنّ التحوّل البارز طرأ في العالم الجديد على مستوى الوسائل والأدوات، فبالنسبة لطرق الإنارة في هذا العصر لم تكن لتخطر على بال الماضيين، إلاّ أنّ النقطة المهمة جدّاً هنا والتي يغفل عنه البعض كالتالي:

لقد سمعتم أنّ الغاية لا تبرر الوسيلة «أو تبررها»، فهنا تكمن حقيقة هامّة في هذه العبارة وهي وجود علاقة بين الوسيلة والغاية، فبعض الباحثين يعتقد بعدم وجود أي صلة بين الوسيلة والغاية، بمعنى أنّ الغاية مستقلة تماماً ولا فرق في الوسائل للتوصل إلى هذه الغاية، على سبيل المثال لو أردتم السفر إلى مكة فلا فرق في الوسيلة المستخدمة ولا في الطريق الذي يسلكه المسافر للوصول إلى مكة هل إنّه طريق البحر أو البر أو الجو، المهم هو الوصول إلى مكة، أو مثلاً إذا أردت الاستيلاء على السلطة فلا فرق حينئذ في أن تصل إلى هذا الهدف بآليات ديمقراطية أو بالأساليب القمعية والثورية وسواء سفكت الدماء أم لم تسفك، فالمهم بالنسبة لك الجلوس على كرسي الرئاسة، فعندما يقال إنّ الغاية تبرر الوسيلة، فهذا يعني عندما تكون غاية حسنة ومقدّسة فهي تبرر استخدام كل الوسائل من أجل تحقيقها.

ولا أدخل هنا في مناقشة هذه القضية من جهة أخلاقية، رغم أنّ هذه النظرية خاطئة من جهة أخلاقية ولكن كلامي ناظر إلى جهة أخرى، وهي وجود علاقة بين الغاية والوسيلة، وعلى الأقل يجب أن نقبل بأنّه لا يمكن الوصول إلى أي غاية بأي وسيلة كانت. وأحسب أنّ الجميع متفقون في هذه النقطة، فالقدر المتيقن هنا أنّه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى أي غاية بأي وسيلة كانت، فلا تستطيع أي وسيلة تحقيق الهدف المنشود للإنسان، وبقبولنا لهذا الكلام ننظر مرّة أخرى إلى العالم الجديد.



الوسائل تصنع الغايات:

إنّ العالم الجديد قد أوجد العديد من الوسائل المختلفة، بل إنّ مهمّة التقنية الحديثة هي في إنتاج الوسائل ولكن هناك قضية مهمّة وهي أنّ هذه الوسائل تبتكر بذاتها غايات وأهدافاً معينة، وحينئذ لا يمكن القول بأنّ هدفنا في الحياة معلوم ومحدد، ونحن نستخدم هذه الوسائل للتوصل إلى تلك الأهداف المعينة في حركة الحياة، فليس الأمر كذلك، بل إنّ هذه الوسائل تخلق غايات أخرى، وهذه الوسائل تمتلك قدرة لتحقيق أهداف وأعمال خاصة وتضعنا في مواجهة خيارات عديدة وعظيمة، ومن هنا فإنّها ترسم آثارها على أهدافنا في هذه الحياة وتغير معنى الحياة والهدف منها في نظرنا. ولعلك لا تشعر بهذه المسألة ولكن عندما تتوفر لك وسيلة معينة فسوف تقودك إلى مقاصد خاصة، فلا يمكنك القول بأنني أعرف الغاية التي أريدها بدقّة، فليست هذه الوسائل مطيعة لأوامرك وإرادتك مئة بالمئة، فالوسائل ليست حيادية كما يتصور البعض.

على سبيل المثال وسيلة المال، فمنذ القديم كان يقال إنّ المال مجرّد وسيلة، والآن أسأل منكم هل إنّ المال وسيلة واقعاً؟ ربّما تقول نعم، المال وسيلة لأنّه لا يملك لساناً ولا يداً ولا رجلاً وهو محفوظ في جيوبنا أو حقائبنا نتصرف به كيفما نشاء وننفقه حيثما نشاء، ولكن هل إنّ الأمر كذلك؟ كلا، فمن البديهي أنّ هذه الأموال إذا تجاوزت حدّاً معيناً فسيكون بإمكانها تحويلنا إلى أشخاص آخرين، وأكثر الناس هم كذلك، ومن النادر أن يستطيع شخص المحافظة على حالته النفسية إزاء هذه الوسيلة، ويبقى ملتزماً بحالته الروحية والمعنوية كالسابق.

نعم، فالمال وسيلة، ولكن لا ينبغي انكار وجود رابطة وعلاقة بين هذه الوسيلة وصاحبها، فالحصان أيضاً وسيلة، والسيارة والقطار كذلك، فعندما تستخدم السيارة في حياتك فينبغي عليك الأخذ



بالحسبان المتغيرات التي يحدثها امتلاك للسيارة في علاقتك مع الأصدقاء وفي أجواء العائلة وتأثيرها في زياراتك وأسفارك ونفقاتك وأمثال ذلك، وهذا يعني أنّ دخول هذه الوسيلة سيغير كل شيء في حياتك، فهذه هي النقطة التي أريد التأكيد عليها، وقد أشار إلى ذلك الكثيرون وذكروا أنّه لا ينبغي أن يتصور الإنسان أنّ التقنية والوسائل الحديثة حيادية تجاه حركتنا وغاياتنا في واقع الحياة وهي خادمة لنا بشكل خام وحيادي وساكتة وأنّ الإنسان هو الذي يتخذ الموقف بشكل مستقل. فليس الأمر كذلك.

هنا أذكر مثالاً طالما ذكرته في كتاباتي، وهو: إذا دخل علينا في هذه الغرفة جماعة من الأشخاص فسوف نتحرك من مكاننا لنفسح لهم المجال للجلوس، فإذا كان بعض هؤلاء بديناً أو مشاكساً أو يملك إدعاءات خاوية أو... الخ، فإنّ كل ذلك سيترك آثاره في جلستنا هذه.

فهل تعرفون ضيفاً بديناً وشيطاناً مريداً أشد من التقنية؟ إنّ مثل هذا الموجود البدين وبكل ما يختزن من تعقيدات قد دخل في عالم الإنسان وعمل على تغيير ذهنية(١٠) هذا الإنسان وكيفية حركته في الحياة وعلاقاته وحالاته الروحية، والأهم من ذلك أنّه غيّر من غايتنا وأهدافنا في حركة الحياة. وقد كتبت مقالة تحت عنوان «الصناعة والقناعة»(١١) تبحث في هذا الموضوع ويمكن الرجوع إليها لتحصيل فهم أدق لهذه المسألة التي نتحدث عنها الآن، وقد ذكرت هناك ماهية الصناعة والتقنية(١٢) وخصوصياتهما وآثارهما على حياة الإنسان المعاصر.

---

(١٠) mentality.

(١١) انظر: «التفريح والصنع» عبدالكريم سروش، انتشارات صراط.

(١٢) لا أرغب في استعمال كلمة «ماهية» في هذا المورد، ولا أظن أنّ لفظ ماهية يتناسب مع الصناعة والتقنية.



وببيان أوضح أنّ هذه التقنية تحمل معها ثقافة خاصة وتشيع هذه الثقافة بين جميع الأقوام والمجتمعات البشرية، المتحضرة منها وغير المتحضرة وتفرض عليهم لونها وخصوصياتها، وقد ذكر ماركس في القرن التاسع عشر عبارة ذكية ودقيقة حول البرجوازية وقال بأنّ البرجوازية قد حوّلت العالم كله إلى صورتها، أي أنّها حيثما وجدت فإنّ الناس هناك يتلونون بلونها ولا يمكنهم التخلص من آثارها والابتعاد عن ثقافتها وغاياتها فهم مجبرون على قبول تلك الآثار والغايات. ومقصودي هو النظر إلى ميزة واحدة من ميزات التقنية وهي صنع الغايات والأهداف للإنسان، فالتقنية غيرت الكثير من غاياتنا في الحياة، ومن العسير على من يعيش داخل أجواء التقنية ويتربى في أحضانها ويرتبط بوعيه تمام الارتباط بها، أن يكتشف الفارق بين الذهنية التكنولوجية والذهنية غير التكنولوجية كالسمكة التي تعيش في الماء الذي يحيط بها من كل الجهات، فنحن أشبه ما يكون بالسمك الذي يعيش في الماء ولا يمكنه أن يتصور حاله خارج البحر وفي اليابسة.

فالماء حائل لا يدع الأسماك تخرج منه ولا يسمح لغير السمك بالدخول إلى أعماقه، فكل واحد يعيش في عالمه الخاص، ولذلك كان الطريق الأمثل لاكتشاف العلاقة بين التقنية وذهنية الإنسان المعاصر الرجوع إلى التاريخ، فما لم نراجع تاريخ الإنسان وتاريخ الحضارة وتاريخ العلم فسوف يبقى فهمنا للتقنية ناقصاً، وهذا من شأنه أن يؤثر على أحكامنا، وبمراجعة تاريخ الإنسان الفطري والعقلي[١٣] تتجلى لنا معالم هذه الحكاية أكثر فأكثر.

---

(١٣) intellectual history of man.



٢ ـ التباين في الأهداف والغايات:

نحن نعيش في هذا العالم الجديد غايات وأهدافاً جديدة، وهذه الأهداف الجديدة أضحت طبيعية جدّاً ومألوفة في حياتنا حتى أصبحنا نعتقد بأنّ الجميع ينبغي أن يتحرك باتجاه هذه الأهداف والغايات، والعديد من الأسئلة التي تثار اليوم في الأذهان تعود إلى أنّ أسلوب الحياة الجديدة قد أصبح بديهياً، ولذلك يتساءل البعض، لماذا لم يفكر القدماء بهذه الطريقة؟ إننا بشكل عام نميل إلى اعتبار أسلوب حياتنا بديهياً وهذا الميل فينا يشتد إلى درجة تضحى الأحوال والظروف الأخرى عجيبة وغريبة لدينا ولذلك نتساءل دائماً: لماذا كان القدماء إلى هذه الدرجة من سوء الفهم ولم يفهموا هذه الأمور البديهية التي توصلنا إليها بعقلنا المعاصر؟ ولا يقتصر الأمر بالنسبة للقدماء على الناس العاديين بل يشمل العلماء والنوابغ منهم حيث لم يكتشفوا من بديهياتنا شيئاً.

والنقطة المهمّة هنا التي وقعت في زاوية النسيان هي أنّ لكل عصر بديهياته التي لا يطالها الشك والتردد في ذلك العصر، ولهذا تسمى بديهيات. وبعبارة أخرى أنّ لكل عصر عقلانيته الخاصة التي يعتبر فيها بعض الأمور مسلّمة وغير قابلة للنقاش. فالإنسان في كل عصر، وعلى أساس المباني العقلانية والبديهية في عصره، ينظر إلى عقلانية وبديهيات العصور الأخرى ويعيش الحيرة تجاهها، ففي عصرنا الحالي هناك بديهيات على مستوى حقوق الإنسان، سواء المرأة أو الرجل، هي من البداهة إلى درجة أنّ المعاصرين يصابون بالحيرة والتعجب لتعدم التفات القدماء إلى هذه الحقوق.

ولكن هذه المنهجية في دراسة التاريخ غير صحيحة، وإذا أردنا أن ندرس التاريخ من منظارنا وعقلانيتنا الحالية فسوف نبتعد عن الصواب ولا ندرك شيئاً ممّا يدور في أذهان القدماء. ومن أجل أن نفهم



الأحداث الماضية بشكل سليم لابدّ من استخدام نظرات القدماء وإلاّ فسوف نتهمهم بأنّهم كانوا يعيشون السذاجة والطفولية الفكرية، وأنّ الإنسان المعاصر قد بلغ مرحلة النضج والرشد بحيث أضحت أفكاره ومقولاته صحيحة وبديهية. ولا ينبغي أن نغفل عن أنّ القدماء كانوا يفكرون بهذا المستوى من البداهة والعقلانية التي نتحرك فيها اليوم تجاه المواقف والمقولات. وطبعاً كانت هناك خلافات في الماضي بين المفكرين العلماء كما هو الحال الحاضر ولكن لم يبلغ الأمر إلى حدّ اتهام بعضهم بالآخر بالجنون والسفه.

هنا أود أن أطرح سؤالاً: «لماذا تعيشون هذه الحياة؟» وينبغي لكل شخص أن يسأل من نفسه هذا السؤال، والكثير منّا منهمك في انشغالاته اليومية بحيث البلدان المتقدمة يبيعوننا الغايات والأهداف التي يتصورونها ويعملون على تزريقها في أذهاننا بحيث نراها كبديهيات متعالية على النقد والسؤال[١٤]، فنحن لا نفكر حتى في مدى ابتعادنا عن معنى الحياة، والأشخاص الذين يصابون أزمات نفسية عندما يراجعون الأطباء النفسانيين يدركون أنّهم يفتقدون إلى شيء يسمى «معنى الحياة» وهذه الأدوات والوسائل المادية لا يمكنها أن تملأ الفراغ الواقع في معنى الحياة.

إنّ العالم الجديد يمتلك معنى آخر للحياة، والناس يعيشون باتجاه

---

(١٤) أذكر عندما كنت أدرس في لندن، وكنت أواجه كل يوم عندما أعبر من الشارع لوحة للإعلان عن التدخين مكتوب عليها « Hamlet Happiness in aCigar, Called » وقد كتبت إلى جانب هذا الإعلان هذه العبارة من الإنجيل: «ما الفائدة إذا ربح الإنسان العالم وخسر نفسه» واقعاً هذه العبارة تعطي رائحة الوحي، وعندما ذكرت في إحدى محاضراتي هذه العبارة، جاء شاب اصفهاني وقد سمع هذه العبارة من الكاسيت وقال: اذكر لي بقية هذه العبارة فقد غيّرت هذه العبارة حياتي، وفي الواقع يتبيّن العالم الجديد والقديم في هاتين الجملتين.



غايات أخرى، هذه الغايات والأهداف التي تشيعها وسائل الإعلام بين الناس تتركز حول اللذة والنشوة في الحياة وأننا ينبغي علينا أن نستمتع بهذه الحياة ونستهلك أكثر، ونشتري أكثر، ونلبس أفضل، ونغفل أكثر.

ومن عجائب العالم الجديد أنّ الغفلة أضحت من مقومات حياتنا المعاصرة، وهذه الغفلة أضحت أحد محاور الحياة المعاصرة، فلو ألقينا نظرة إلى وسائل الترفيه في العالم المعاصر لرأينا أنّ هذه الوسائل والأدوات بأجمعها تسعى لصرف أذهاننا ولو لفترة قصيرة عن الوجه الجاد والعابس للحياة إلى أمور أخرى، في العالم الجديد أضحت الغفلة أحد العناصر الرئيسية للحياة، وغاياتها الأساسية[١٥].

إنّ معظم نظم التسلية في العالم الجديد وأكثر وسائل الترفيه وإلقاء الخطب ومزاولة الألعاب الرياضية تندرج في إطار الغفلة عن واقع الحياة. يقول الأمريكيون عبارة كثيراً ما نسمعها اليوم وهي: «نحن نملك حياة واحدة» ولذا ينبغي علينا أن نقضي هذه الحياة بالمرح واللذة، في حين أنّ هذه النتيجة خاطئة وإن كانت المقدمة صحيحة، فصحيح أنّ الإنسان يعيش هذه الحياة مرّة واحدة، ولكن يجب أن يعيشها بشكل مدروس لا أن يعيش الغفلة واللاابالية فيها.

حكاية الحطّاب والأفعى:

عندما يطرح جلال الدين الرومي في ديوانه المثنوي قصة الحطاب والأفعى فإنّه يقصد هذا المعنى منها، يقول إنّ هذا الحطّاب عثر في الجبل على أفعى متجمدة فأخذها وجاء بها إلى المدينة ليتفرج الناس عليها ويكتسب بذلك بعض المال. فكان هذه الحطّاب يتصور أنّ هذه

(١٥) وقد عدّ عرفاؤنا العلم من جنس الغفلة أيضاً.



الأفعى ميتة فجاء بها إلى إحدى مدن العراق ولكنّ تلك الأفعى لم تكن ميتة بل منجمدة. وعندما جاء الحطّاب بهذه الأفعى إلى المدينة وضعها على الجسر ليتفرج عليها الناس الذين اجتمعوا من كل مكان ليشاهدوا هذه الأفعى وحينذاك وبسبب حرارة أشعة الشمس فإنّ هذه الأفعى قد دبت الحياة فيها من جديد وتحركت روحها وهجمت على الناس وقتلت بعض الأفراد.

هذه الحكاية الاسطورية التي يذكرها المولوي في ديوانه المثنوي يقصد منها بيان عدّة نتائج مهمّة، أحدها نتيجة أخلاقية وعرفانية مهمّة وهي أنّ معظم الناس يعيشون في باطنهم عناصر الرذيلة والخصال السيئة بصورة منجمدة، فإذا أشرقت الشمس عليها واكتسبت حرارة منها فإنّها ستحيا من جديد، ولذلك من الأفضل للأشخاص الذين لازالوا يملكون خصال ذميمة في أعماق وجودهم أن لا يعرضوها للحرارة، لأنّ تلك الحيّات والعقارب ستنشط وستقضي على صاحبها.

وهذا الموضوع يصدق في كثير من الموارد على العاملين في الحقل السياسي، فالسياسيون معظمهم أشخاص جيدون أو عاديون، ولكنّهم عندما يصلون إلى مرتبة معينة ومنصب رسمي فإنّ شمس السياسة ستشرق على الأفاعي النائمة في أنفسهم من قبيل الأنانية والحرص وستحيا هذه الأفاعي من جديد وإذا بهذا الشخص سيتحول فجأة إلى شيطان يمارس سلوكيات عجيبة بعيدة عن القيم والمثل الإنسانية. هؤلاء الأشخاص إذا استمروا في حياتهم الطبيعية فسوف يكون حالهم حال الأشخاص الآخرين ويسلكون طريقاً متعارفاً ولا يلحقون ضرراً بالآخرين، ولكن عندما تشرق عليهم شمس العراق فإنّهم «على حدّ تعبير الرومي» سيعيشون الشيطنة ويبتلون بالآفات، وهذا المعنى يصدق على كل شخص.

الأمر الآخر أنّ المولوي يستنتج من هذه القصة نتيجة أخرى تنفعنا



في هذا البحث، حيث يقول: انظر إلى عمل الناس حيث إنّهم بدلاً من التفرج على أنفسهم فإنّهم يتفرجون على الأفعى، في حين أنّ الإنسان في حدّ ذاته مخلوق عجيب يستحق التفرج عليه وأنّ سائر المخلوقات يجب أن يتفرجوا على هذا الإنسان.

إذا عاش الإنسان الغفلة في حياته من خلال وسائل المرح والترفيه الحديثة فسوف يرى أنّ الغاية من حياته قد تغيرت وأنّ الناس يهربون من التفكير بالغاية من حياتهم ولا يحبّون التفكير في معنى الحياة.

في لقائنا القادم سنتعرض لمسألة المفاهيم والقبليات عن العالم.

أسئلة وأجوبة:

■ إنّ ظهور العلم وتطور المعارف البشرية المختلفة في العصر الحديث، هو استمرار لحركة تاريخية، فلا يمكن القول بأنّ العلوم التجريبية المعاصرة تختلف عن العلوم التجريبية في الماضي، فمباني ومرتكزات جميع العلوم تشكلت في مراحل ما قبل عصر النهضة والحداثة.

● إذا كان مقصودك أنّ القدماء أدركوا بعض المفاهيم والمقولات في حقل العلوم الطبيعية فأنا أتفق معك في ذلك وبخاصة في علم الطب والبيولوجيا وأقل من ذلك في العلوم الرياضية، مثلاً أرسطو يعتبر عالِم بيولوجي من الطراز الأول، ويقول عنه داروين الذي يعتبر أكبر علماء البيولوجيا في القرن التاسع عشر، يقول في إحدى رسائله: أنا لا أعرف عالِماً بيولوجياً أكبر وأعظم من هذا الرجل، يعني أرسطو. أجل فمن الجلي وجود اكتشافات في الماضي حيث ذكر العلماء القدماء أموراً وملاحظات في العلوم الطبيعية، وفي هذا المجال يمكن الإشارة إلى علماء مسلمين من قبيل محمد بن زكريا الرازي مكتشف الكحول، أو ابن سينا الذي رغم اشتهاره بالفلسفة إلاّ أنّ كتابه الشفاء يتضمن



مسائل علمية كثيرة في مجال علم الجغرافيا والجو والمناخ حيث تشير هذه المعلومات إلى ذهنية تجريبية لدى ابن سينا، ويقول في أحد كتبه: عندما كنت على الجبل في مدينة جرجان كانت السحب تحت قدمي وعندما نزلت من الجبل كانت السحب فوق رأسي، وبهذا الكلام يريد ابن سينا أن يستنتج أنّ السحب لها ارتفاع معين وتختلف عن السماء.

وبالنسبة للطب وصناعة الأدوية فقد أشار ابن سينا إلى ملاحظات تجريبية دقيقة وجيدة. ويمكن مشاهدة مثل هذه النماذج في أوروبا في القرون الوسطى، ولكن مع ذلك يمكن القول بضرس قاطع إنّ العلم التجريبي بالمعنى المعاصر لم يكن له وجود في الماضي فهو ظاهرة حديثة تماماً. واسمح لي أن أضرب لذلك مثالاً: نحن نقول اليوم بأنّ الأرض تدور حول الشمس وكان القدماء يقولون بأنّ الشمس هي التي تدور حول الأرض. وكلا هاتين النظريتين علميتان ولا يجب أن تكون النظرية العلمية الحديثة صحيحة حتماً، ألسنا نرى بعض النظريات العلمية الحديثة خاطئة؟

النقطة المهمّة في نظرية دوران الشمس حول الأرض لا تكمن في بطلانها، فتلك النظرية تملك مرتكزات وعناصر لا توجد في العلم الحديث، والفارق بين هاتين النظريتين يكمن في هذه المرتكزات والعناصر، ففي نظر القدماء كان دوران الشمس حول الأرض يمثّل حركة طبعية ولكن في نظر العلم الحديث فدوران الأرض حول الشمس يمثّل حركة جبرية وقسرية. وهاتان الحركتان تختلفان في الماهية، ولهذا اختلفت النظرية الحديثة عن نظريات القدماء، فليست العبرة في صحة أو سقم النظرية.

كان الحجر في الماضي والحاضر يسقط من الأعلى إلى الأرض سقوطاً حرّاً، ولكنّ سقوط الحجر كان له معنى خاص في الماضي واليوم له معنى آخر، فالقدماء كانوا يقولون إنّ كل شيء يبتعد عن أصله



فإنّه يريد العودة إليه، وبما أنّ الحجر يمثّل قطعة من الأرض فإنّه يتحرك نحو أصله بحركة طبعية ولهذا فعندما يقذف الحجر إلى الأعلى فإنّه يعود مرّة أخرى إلى الأرض التي تمثّل مركز العالم، وهذه الحركة حركة طبعية، ولكن اليوم نقول عن هذه الظاهرة بأنّ الحجر يعود إلى الأرض بقوّة الجاذبية وبحركة قسرية ولا يمكنه أن يمتنع عن السقوط، ولذا فحركة الحجر ليست حركة طبعية بل قسرية، فلا ينبغي أن ننظر إلى هذه المسألة بظاهرها، فالظواهر الطبيعية كانت في الماضي والحاضر على حدّ سواء، وأمّا الاختلاف فيكمن في تفسيرها.

ومن هنا نقول: إنّ العلم الحديث لا ينظر إلى الغايات وكذلك يقترن بالرياضيات، وأمّا العلم في الماضي فكان علماً غائياً ومنقطعاً عن الرياضيات، وهذان الأمران يمثّلان فارقين مهمين بين العلم الحديث والقديم[16].

■ ذكرتم أنّ لكل عصر مجموعة من المقولات والبديهيات الخاصة بذلك العصر، ألا يمكن القول بوجود بديهيات متعالية على الزمان والمكان؟ وبشكل عام ما هو الحد الفاصل بين البديهيات المحدودة بإطار الزمان والمكان والبديهيات غير المحدودة بحدود الزمان والمكان؟ وأساساً هل توجد بديهيات متعالية على الزمان والمكان؟

● نعم ولا، أنا لا أقصد عدم وجود أية بديهية فوق الزمان[17]، بل أقصد وجود مجموعة من القضايا التي تتميّز بالبداهة في عصر معين ولكنّها في عصر آخر لا تكون بديهية. وبعض أفكارنا وتصوراتنا هي كذلك، ومع شيوع تيارات ما بعد الحداثة تمّ طرح سؤالك عن

---

(١٦) انظر: مبادئ ما بعد الطبيعة للعلوم الحديثة، آرثر برت، ترجمة عبدالكريم سروش، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران ١٣٦٧.

(١٧) timeless.



البديهيات المتعالية عن الزمان والمكان بهذه الصورة وهي: هل هناك قطيعة معرفية حقيقية بين العصور الفكرية والعقلية المختلفة في التاريخ البشري، أو لا توجد مثل هذه القطيعة؟

وكما تعلمون يوجد مذهبان في دراسة علم التاريخ[١٨]: أحدهما يقوم على أساس وجود قطيعة معرفية بين العصور التاريخية للفكر البشري، ومن جملة أنصار هذه النظرية (فوكو) وآخرون، وطبقاً لهذه النظرية فعندما ننتقل من عصر تاريخي إلى عصر آخر فإنّ حركتنا هذه تمثّل طفرة معرفية وكأنّما نعبر خندقاً بين العصرين. وبكلمة ثانية، إنّ حال العصر القديم والجديد حال قارتين مختلفتين بحيث يملك العصر القديم بديهياته ومعاييره الخاصة ويملك العصر الحاضر أيضاً بديهياته ومعاييره الخاصة به، ولا يوجد أي ارتباط معرفي بين هذين العصرين، هذه هي مقولة القطيعة المعرفية[١٩] بين العصور التاريخية المختلفة.

وهناك مدرسة أخرى تقول بالتواصل المعرفي[٢٠] بين العصور التاريخية، وعلى أساس هذه النظرية فلا توجد قطيعة معرفية بين عصور الفكر البشري، بل توجد روابط وخطوط مشتركة بين الفكر القديم والجديد بحيث تتحرك المعارف البشرية في جادة واحدة وباتجاه واحد.

أنا شخصياً من القائلين بتواصل المعرفية البشرية ولا أعتقد بوجود قطيعة معرفية كاملة بين العصور التاريخية للفكر البشري، وذلك لأنّ هذه النظرية تتضمن مشكلات وتواجه مآزق فكرية عديدة، وإحدى هذه المشكلات هي ما طرحتموه في سؤالكم، أي المفاهيم الشمولية أو

---

(١٨) archaeology of knowledge.

(١٩) epistemological rupture.

(٢٠) epistemological continuity.



«يونيفرسال»[٢١]. وهذا الأمر أدّى إلى ظهور مشكلات في العديد من المسائل، منها ما يتصل بحقوق الإنسان، فالقائلون بنظرية القطيعة المعرفية لا يرون حصر هذه القطيعة بالعصور التاريخية فقط، بل يتجاوزونها إلى مقولة الثقافات البشرية، على سبيل المثال هؤلاء يعتقدون بأنّ ثقافة المسلمين، وبشكل عام ثقافة الشرقيين تقوم على أسس وبديهيات معينة، بينما تقوم الثقافة الغربية على مرتكزات وبديهيات أخرى، فهناك قطيعة كاملة بين هاتين الثقافتين. ولا يبقى مجال حينئذ في هذه الرؤية للدفاع عن حقوق الإنسان، بمعنى أنّ كل شخص بإمكانه أن يعمل وفقاً لثقافته ويقول بأنّ عمله هذا حسن وجيد وفقاً لهذه الثقافة حتى لو كان عمله قبيحاً وسيئاً في ثقافة أخرى.

ليس غرضي الدخول في تفاصيل هذه المسألة ولا أعتقد بهذه النظرية. ولكن لابدّ من القول بأننا إذا تجاوزنا سماء بعض الكليات المجرّدة فكلما اقتربنا من الأرض فسوف نرى أنّ معظم الأمور التي كان الناس في عصر معين يرونها بديهية لا سيما في دائرة القيم والمثل الأخلاقية فإنّ الناس في عصور أخرى يرونها غير بديهية والعكس صحيح، وقد كتب «فويرباخ»[٢٢] الذي يمثّل حلقة متوسطة بين هيجل وماركس، كتاباً مهمّاً جدّاً، يدعى «جوهر المسيحية»[٢٣] ويقول انجلس في أحد كتبه إننا جميعاً كنّا من أتباع فويرباخ وكنّا نقرأ كتاباته ونفكر في إطار أفكاره وآرائه. ويذكر فويرباخ في ذلك الكتاب عبارات جذابة وجديرة بالانتباه، وإحدى هذه العبارات المهمّة في ذلك الكتاب هي

---

(٢١) univrsals.

(٢٢) لودويج فويرباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) Lidwig Feuerbach الذي درّس في جامعة هايدبرج الإلهيات... وقرأ في برلين الفلسفة على يد هيجل... وكانت له مراسلات مع ماركس.

(٢٣) The Essence of Christianity.



قوله: «عندما ننظر إلى تاريخ الأديان فسنواجه ظاهرة جذابة وهذه الظاهرة هي أنّ الكفر في عصر من العصور يعتبر إيماناً في عصر آخر».

ومن الصدف أنني قرأت في إحدى كتابات فيلسوف الدين المعاصر «جون هيك[٢٤]» أنّه يتعرض لحالات بعض الشخصيات المسيحية القديمة التي اتهمت بالبدعة في المسيحية، ويقول: إننا عندما نراجع تاريخ المسيحية نرى أنّ البدع في عصر من العصور تتبدل بعد ذلك إلى أمور مقدّسة. بمعنى أنّ بعض الأشخاص يتهمون بالبدعة في أول الأمر ويواجهون هجوماً وتهديداً واتهاماً بالكفر في الوهلة الأولى، ولكن بعد ذلك يتحرك المجتمع من موقع إظهار الاحترام وفروض الولاء والتكريم مع هؤلاء الأشخاص. فإذا نظرنا إلى هذه الظاهرة من زاوية المعرفة الثقافية فسوف نصل إلى هذه النتيجة أيضاً، وهي أنّ ما كان في يوم من الأيّام بدعة وكفراً لدى البعض فإنّه سيكون في عصر آخر وبشكل بديهي عين الإيمان والتدين والالتزام الديني.

وهناك الكثير من هذا القبيل من الظواهر والحوادث في تاريخ الأديان. وهذا هو الذي يدعونا للتأمل الجاد في بديهياتنا المعاصرة، وبمجرّد أن تبدو لنا مقولة بديهية وواضحة في نظرنا ومتعالية على السؤال والجواب فلا ينبغي اتهام الآخرين الذين لا يوافقوننا على هذه الرؤية، بل ينبغي التأمل أكثر فلعل هذه الفكرة تملك جذوراً عميقة في عالم الفكر. وأحد أعمال السيد «برث» في كتابه «المباني الميتافيزيقية للعلوم الجديدة» هي هذه المسألة حيث بيّن السيد «برث» أن بديهيات العلماء في الأعصار المختلفة تعكس آثارها وتترك بصماتها على المنهجية العلمية لهؤلاء العلماء.

---

(٢٤) جون هيك (١٩٢٢ ـ) John Hich.



■ بالنسبة لاختلاف التفاسير عن رؤية الإنسان للعالم في العصر القديم والجديد ذكرتم مثالاً يتصل بحركة الحجر، فهل تعتقدون بمقولة أنّ بعض العلماء على امتداد التاريخ يكتشفون قوانين بسيطة بشكل متواصل ثم تكتمل هذه القوانين فيما بعد، أو تعتقدون بأنّ الحالة المعاصرة لنا ناتجة عن كشوفات عظمية جدّاً؟ مثلاً إذا لم يكن نيوتن قد اكتشف قوانين الحركة فسوف يأتي شخص آخر بعده ليكتشف هذه القوانين، وإذا قلنا بأنّ هذه العلوم لا تتسم بالتراكم المعرفي فلا يمكن في هذا العصر اكتشاف نظريات جديدة في علم الفيزياء، بمعنى أنّ هذه العلوم لا ترتبط بشخص خاص وهو المكتشف لهذه النظريات والقوانين.

● إنّ سؤالك يرتبط بشكل خاص بتاريخ العلم، وسأجيبك بشيء من الايجاز: هناك نظريتان في باب نمو وتطور تاريخ العلم، والسؤال الذي تطرحه هاتان النظريتان هو: لماذا يملك العلم مثل هذا التاريخ؟ إنّ فلسفة العلم كانت دستورية[٢٥] لفترة معينة، بمعنى أنّها كانت تهتم ببيان هذه الحقيقة وهي: كيف يمكن طرح مسألة معينة لتكون علمية؟ ولكن بعد ذلك تغيّر تعريف فلسفة العلم حيث تهتم فلسفة العلم في تعريفها الحالي بإبراز عنصر العقلانية في تاريخ العلم، أي تبيّن هل إنّ تطور العلم يتبع طريقة عقلانية في حركته أم لا؟ والمقصود من العقلانية في هذا المورد ما يماثل (LOGICAL)، يعني أن الخطوات اللاحقة فى تارخ العلم هل يجب أن تكون متواصلة منطقياً مع الخطوات السابقة أم لا؟ وهذا الموضوع ينطبق على السؤال الذي طرحتموه آنفاً.

وطبقاً لمعلوماتي فإنّ المؤرخين وفلاسفة العلم توصلوا إلى هذه النتيجة وهي عدم وجود أي عقلانية[٢٦] ومنهجية منطقية[٢٧] في عملية

---

(٢٥) normative.

(٢٦) rationality.

(٢٧) Logicality.



تطور تاريخ العلم، بمعنى أنّه لا يمكن القول بما أنّ النظرية الفلانية ظهرت في الزمان الفلاني، إذن يجب أن تلحقها النظرية الأخرى وتأتي بعدها زمنياً. فتاريخ العلم لا يشير إلى وجود مثل هذه الظاهرة بل إنّ الأفكار والنظريات تظهر بشكل متنافر في البداية، وقد كنت أقول للطلاّب الذين كانوا يدرسون عندي تاريخ وفلسفة العلم: إنّ حالكم في الجامعة مثل حال زبائن المطاعم، فعندما تتوجهون إلى أحد المطاعم وتطلبون غذاءً معيناً، فيقوم النادل الذي يلبس ملابس نظيفة بتقديم الطعام لكم على آنية نظيفة مع ملعقة وشوكة نظيفة وتتناولون ذلك الطعام وتذهبون، ولكنكم لا تذهبون نحو المطبخ، فإذا ذهبتم إلى المطبخ ربّما لا تأكلون من ذلك الطعام، وهكذا بالنسبة لتاريخ العلم، فالجامعات تقدّم لكم نظريات نظيفة وذات مظهر لائق كالأطعمة التي تقدّم في المطاعم، فإذا أردتم التوجه إلى مطبخ العلم فينبغي التوجه لتاريخ العلم، وهناك سوف ترون أنّ خلفيات بعض النظريات مستوحاة من عناصر الغش والخداع وحتى السرقة. فتاريخ العلم تاريخ عجيب وغريب وليس كما يظهر للعيان.

عندما كنت أترجم عبارة للفيزيائي البريطاني المشهور «ماكسول» الذي يقول في تلك العبارة: «إنّ العلم، منتوج لأسمى بعد من أبعاد وجود الإنسان، أي من بُعده العقلاني، والإنسان يملك أبعاداً مختلفة، ولكنّه عندما يدخل ميدان العلم فإنّه ينطلق من بعده العلمي والعقلاني المحض» إنّ جميع الدراسات في القرن الأخير في تاريخ العلم في الواقع بمثابة الردّ على عبارة ماكسول هذه، فالعلماء عندما يدخلون ميدان العلم فإنّهم لا يدخلونه بأدمغتهم فحسب بل بجميع وجودهم، ومن هذه الجهة فإنّ أطماعهم وميولهم ونوازعهم النفسانية دخيلة في صناعة العلم، وتاريخ العلم انعكاس لجميع شخصية البشر وكافة أبعاده الوجودية، وأساساً فإنّ تاريخ العلم لا يعكس في طياته أنّ دماغ الإنسان



أضحى متورماً ممّا تراكم فيه من معلومات، وهذا المعنى يمكن الاطلاع عليه بآليات العلم نفسه، فبعض مؤرخي العلم ذكروا بالنسبة لنيوتن أنّ هذا الشخص كان يبتكر الأرقام والمعادلات ليتمكن من صياغة معادلته بشكل صحيح.

* * *



الدين والعالم الجديد (٢)[١]

أوضحت في المقالة السابقة أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك عالماً خاصة به، أي يملك رؤية خاصة عن الموجودات الخارجية بأن يصنع لها تصاوير في ذهنه ويتحرك ويعمل في إطار هذه التصاوير الذهنية عن الواقع الخارجي، وأمّا الحيوانات فرغم أنّها تعيش معنا في هذا العالم المادي والفيزياوي ولكنّها لا تملك تصاوير ذهنية عن هذا العالم، وبكلمة ثانية أنّها تعيش في عالم خاص بها ولا تستطيع تغيير عالمها، فالحيوانات لا تملك رؤية كونية وايديولوجيا، وأساساً لا تملك رؤية نظرية عن العالم، فجميع هذه المقولات ترتبط بالإنسان، ومن هذا المنطلق فنحن البشر نستطيع إعادة انتاج عالمنا الذاتي والانتقال من عالم إلى عالم آخر ونتحول من جهة إلى أخرى، بل الأهم من ذلك ربّما نصاب بحالة الانفصام عن الذات «الييناسيون[٢]»، وفي هذه الحالة نقوم باستبدال ذواتنا ونرى أنفسنا شخصاً آخر ونتعامل مع موجود آخر بتصور أنّه ذاتنا، وفي الوقت نفسه لا ندرك أننا قمنا بتدمير ذاتنا وأننا نتعامل مع

---

(١) أُلقيت هذه المحاضرة في مؤسسة المعرفة والتحقيق (طهران) ٢٠٠٠ م موضوع هذه المحاضرة في إطار نظريات Peter L. Berger في كتاب Der Zwang zur Haresie

(٢) alienation.



أنفسنا بشكل خاطئ، وربّما نعيش معظم سنوات العمر في حالة الاستغراب والاستلاب ونبتعد بذلك عن ذاتنا الحقيقية، إنّ حالة الاستلاب هذه تقع في أجواء عالم الإنسان فقط، والإنسان هو الذي يبتلي بهذه الحالة السلبية، لا الحيوانات وبطريق أولى الجمادات والنباتات، فهي لا تعيش حالة الاستلاب والابتعاد عن الذات.

وبالنسبة للحياة في العالم الخارجي نرى مثل هذه الحالة أيضاً، فجميع أفراد البشر لا يعيشون في عالم واحد، فرغم أننا نعيش ظاهراً في عالم مادي واحد ولكنّ عوالمنا تختلف من شخص لآخر.

الرابطة بين الوسائل الغايات:

الملاحظة التي أود استعراضها هنا وقد ذكرتها سابقاً هي أنّ الوسائل إنّما تكون وسائل بشرط أن تأخذ الغايات معها بنظر الاعتبار، فلو نظرنا إلى وسيلة معينة مع غض النظر عن الغاية منها فإنّ تلك الوسيلة ستكون بلا معنى أيضاً، أضف إلى ذلك أنّ الوسائل بذاتها تخلق غايات وأهدافاً لنفسها، فلو افترضنا أنّ شخصاً من القدماء أعيدت له الحياة الآن فسوف لا يفهم معنى الكثير من الأشياء والعلائم التي نفهم نحن معناها، مثلاً لو رنّ جرس الهاتف. فنحن نفهم منه معنى خاصاً وهو وجود شخص في مكان آخر يريد الاتصال بنا، وينبغي علينا رفع سماعة الهاتف للتحدث معه، وأمّا الإنسان الذي كان يعيش قبل أربعة قرون من الآن فلو أنّه سمع جرس الهاتف يدق ألف مرّة فسوف لا يفهم منه شيئاً ولا يدرك مغزى هذا الصوت، فنحن نستخدم جهاز الهاتف كوسيلة للتوصل لغاية معينة وهي الارتباط مع الآخرين في أماكن بعيدة، ومن هنا نفهم لجرس الهاتف معنى خاصاً، ولكنّ مثل هذه الغاية لم تكن مطروحة في أذهان القدماء وكانت من جملة المحالات.



وبكلمة أخرى أنّ العالم الجديد خلق لنفسه رموزاً ودلالات ذات معانٍ خاصة، أمّا في العالم القديم فكانت هناك رموز وعلائم لها معانٍ أخرى وكان أفراد البشر يواجهون ظواهر وحوادث أخرى في واقع الحياة ويفهمون منها معاني خاصة وقد ابتعدنا اليوم عن تلك المعاني. وهذه المعاني رمزية (سمبليك[٣])، فكل حادثة تستبطن في ذاتها معنى خاصاً وهذا المعنى يرتبط بالعالم الخاص الذي يعيش فيه الشخص وكيفية تصوّره عن الحوادث والظواهر.

كانت بعض المظاهر كنزول المطر والثلج والرعد تستبطن معاني خاصة، ولكنّ هذه الظواهر الطبيعية بالنسبة لنا الذين نعيش في العالم الجديد وندرك الأسباب والعوامل لظهور هذه الحوادث الطبيعية فإنّها لا تملك ذلك المعنى السابق بل هي لا تملك معنى على الاطلاق، فظاهرة الرعد والبرق تتلخص في حدوث هذه المصادفات بسبب اختلاف الشحنات في السحب لا أكثر.

على أي حال فالوسيلة إنّما تكون وسيلة إذا أخذت الغاية في تعريفها أيضاً، وعندما يملك الإنسان وسائل جديدة فإنّه يملك أهدافاً جديدة أيضاً، فليست الأهداف والغايات فقط هي التي تدعونا لصناعة الوسائل واستخدامها، فأحياناً تخلق الوسائل غايات جديدة لنا، فليست حياتنا دائماً هي التي تمنح الوسائل الصياغة والشكل المطلوب، بل أحياناً تقوم الوسائل بصياغة حياتنا بشكل معين وتدعونا لتنظيم علاقتنا وروابطنا مع الطبيعة ومع الآخرين على أساسها، فنحن اليوم نعيش التقنية إلى درجة أننا لا يمكننا تصور عدمها أو الحياة بدونها[٤].

---

(٣) symbolic.

(٤) عندما تقرر لأول مرّة وضع خطوط الهاتف في بعض الولايات الأمريكية فإنّ أهالي نيويورك كانوا يقولون ما حاجتنا للاتصال بأهالي كاليفورنيا؟ فكانوا يتصورون أنّ الحاجة للتواصل والمكالمة الهاتفية الفورية أمرٌ عجيب، ولكن



٣ ـ المفاهيم وتغير رؤية الإنسان المعاصر للعالم:

عندما دخلت هذه الوسائل إلى ميدان الحياة البشرية عملت على إيجاد تغيير في نفوس الناس، بشكل عام غيّرت من رؤيتنا للعالم، فاليوم قلّما نجد من لا ينظر إلى الدنيا بنظرة أدواتية وبوصفها وسيلة، في حين أنّ القدماء لم يكونوا يملكون مثل هذه الرؤية عن الدنيا والعالم.

ومن أجل توضيح هذه الفقرة من التقابل في الرؤية القديمة والحديثة نستعين بديوان حافظ الشيرازي حيث يصور لنا في أشعاره العالم والطبيعة بمثابة ساقية الماء وأنّ على الإنسان أن ينظر إلى الدنيا بوصفها ساقية يجري فيها الماء باستمرار وبدون ثبات وتوقف، ويريد أن يقول إنّ حياة الإنسان في هذا الدنيا كذلك حيث يعيش الإنسان الصيرورة والاتجاه نحو الفناء وعدم الاستقرار، ونتيجة هذه الرؤية للحياة أنّ الإنسان لا ينبغي له التعلق القلبي بأمر من أمور الدنيا الفانية، فعندما تكون السمة والخصوصية الأساسية لهذا العالم والدنيا هي السيّالية وعدم الثبات فحينئذ لا يستحق أي شيء أن يكون مورد علاقة الإنسان وارتباطه به:

ـ لا تعتمد في الجملة على ثبات الدهر

ـ فهذا المصنع للظواهر في حالة تغيّر دائم

إذاً فطبقاً لهذا التصور ينبغي على الإنسان أن يرى هذا العالم كأنّه

= عندما تمّ وضع هذه الوسيلة فإنّها أوجدت لنفسها الغاية منها، ولم يكن الناس هناك يستفيدون من هذه الوسيلة لمدّة من الزمان، وكانوا يعيشون حياتهم الطبيعية بدون استخدام الهاتف للمكالمة مع المناطق البعيدة ولم يؤثر ذلك على حياتهم وأعمالهم، ولكنّ الحياة اليوم قد نظمت بشكل أنّ هذه الوسيلة الارتباطية لو أصابها العطب مثلاً أو سلبت منهم فإنّ اعتراضاتهم وصراخهم سيصعد إلى الافلاك وتتعطل حياتهم ومعيشتهم.



ساقية يمرّ منها الماء، أمّا التصوير الآخر للدنيا فيقول حافظ الشيرازي:

ـ انظر إلى سوق العالم بالنقد

ـ فإنّ سوق العالم يفضى للربح والخسارة ويكفينا الحياد

إنّ حافظ في شعره هذا يمثّل الدنيا بمثابة السوق يتعرض فيها الإنسان للربح والخسارة والناس يعيشون حالة التنافس على حطام الدنيا في هذا السوق الزاخر بالحركة والتقلبات، فكل شخص يتحرك لتحقيق مصالحه الشخصية، ثم إنّ حافظ يوصي الإنسان بعدم الاقتراب من هذا الميدان وعدم الاشتراك في هذه المنافسة ويقول بأننا تعبنا من حالة الربح والخسارة ووقفنا على الحياد ويكفينا ما نشاهده من هموم الناس في هذا السوق، وهذا الكلام عبارة عن توصية صوفية بالقناعة وعدم الدخول في الأمور الدنيوية في ما تثيره من حرص وطمع وحسد وأمثال ذلك.

وهكذا نرى أنّ رؤية القدماء تتركز حول مفاهيم القناعة والشكر للنعمة الموجودة وإن كانت غير متكافئة بين أفراد البشر، فعلى كل شخص أن يقنع بنصيبه وحصته من هذه الدنيا ولا ينظر إلى ما بأيدي الآخرين. وفي هذه الرؤية يعيش الإنسان حالات التواصل مع الحياة والدنيا وتمثل له نمطاً خاصاً من المعيشة والرؤية الخارجية للظواهر والأحداث، وهذه الرؤية تربط الإنسان بعلاقة خاصة مع الطبيعة ومع الآخرين ومع الله.

وبالرغم من أنّ هذه العبارات ساذجة وبسيطة إلاّ أننا يجب ألاّ ننسى أنّ رؤية الناس قبل عدّة قرون كانت تتمحور حول هذه المحاور: القناعة، الرضا بالموجود، والشكر للنعمة، عدم الطموح إلى أكثر من الضروري، عدم الدخول في التنافس على الدنيا، وأمثال ذلك ممّا نراه بوفرة في تراثنا الديني والأخلاقي، وهذا لا يختص بمنطقة معينة وبلد خاص، فهذه الرؤية تمثّل الرؤية الكلاسيكية القديمة أو الرؤية الشرقية



أو الرؤية ما قبل الحداثة[٥]، ولكن لنترك الحديث حول تفاصيل هذه الرؤية وننتقل إلى العالم الحديث.

التصورات في العالم الحديث!

هنا أستعرض عبارة معروفة لهيجل فهو لا يرى الحياة بمثابة ماء النهر الجاري والذي يعكس حالة الصيرورة والتغير وعدم الثبات، فالإنسان المعاصر لا يستوحي من رؤيته للنهر عدم الثبات وعدم البقاء وتغير أمور الدنيا، بل ينظر إلى الماء الجاري بنظرة أدواتية وبرؤية استخدامية فيتساءل من نفسه: هل بإمكاني أن استخرج من هذا الماء طاقة كهربائية وأبني عليه سدّاً لأسيطر على جريان هذا الماء واستخدمه في إرواء الحقول والبساتين؟

إنّ رؤية الإنسان المعاصر للظواهر الطبيعية رؤية استخدامية مائة بالمائة، فمن المحال أن تنظر عين التقنية والتجربة إلى هذا العالم ولا تسأل عن كيفية استخدام هذه الظواهر لخدمة الإنسان في واقع الحياة، فعندما يسير الإنسان في الصحراء ويشعر بحرارة الشمس المحرقة التي تشرق على هذه الصحاري والبراري فإنّه يفكر في نفسه: لماذا لا أستخدم هذه الحرارة الشديدة وأصنع جهازاً يحوّل الطاقة الشمسية إلى طاقة كهربائية؟

إنّ رؤيتنا للعالم تتمحور حول مفهوم الاستثمار والاستخدام لكل شيء في هذا العالم، فالعالم في هذه الرؤية بمثابة مخزن للطاقة وظهراً يركبه الإنسان. فنظرة العلم والتكنولوجيا المعاصرة إلى العالم لا تقوم على أساس أنّه نهر يجري ويجب التفرج عليه واستلهام العبر منه، فالإنسان المعاصر وبهذه الرؤية الجديدة عن العالم يرى أنّ عليه أن

---

(٥) primodern.



يلعب دوراً في هذه الحياة وينزل إلى ميدان العمل ويتدخل في صناعة الحياة.

وثمّة كلمة دقيقة قالها ماركس وهي: إنّ الفلاسفة قاموا لحدّ الآن بتفسير العالم، والآن ينبغي العمل على تغيير العالم!! هذه العبارة تبيّن بوضوح عمق الفارق بين حقبتين من الزمان، حيث يعتقد ماركس أنّ التاريخ مرّ بمرحلتين وعصرين: «عصر التفسير» و«عصر التغيير». وفي العصر الأول كان الإنسان بشكل عام متفرجاً على العالم وإذا بادر إلى إيجاد تغييرات فهي تغييرات محدودة وجزئية وضمن الإطار الذي تسمح به الطبيعة. ولكن الإنسان المعاصر دخل مرحلة التغيير للعالم وأصبح يتصرف بروحية أخرى. فالإنسان عندما ينظر إلى هذا العالم لا يطرأ على ذهنه أنّ هذا العالم أفضل نظام ممكن بل يقول: يحتمل أن لا يكون هذا النظام أفضل النظم الممكنة، وعلينا أن نشمّر عن سواعدنا ونعمل على تغيير الطبيعة أو المجتمع بشكل أفضل.

لا أريد هنا مناقشة هذا الموضوع، فنحن في أمور الطبيعة نملك مثل هذه الرؤية ونحسبها بديهية، فالبشرية اليوم لا تقنع أبداً بالقول بأنّ هذا العالم هو أفضل العوالم وأنّ المطر يمطر في وقت محدد، أو أنّ الإنسان يملك أفضل صورة ممكنة وأفضل تركيبة جسمية، فلو استطاع الإنسان المعاصر لعمل على تغيير جسمه ووجهه، وعندما نرى في بعض الحالات أنّ الإنسان لا يتحرك بهذا الاتجاه فإنّه لا يستطيع اعمال التغيير، ونرى مثل هذا الكلام أمراً بديهياً، فما هو الدليل على أنّ الإنسان يملك أفضل الأشكال وأفضل الاجسام؟ فربّما يتمكن الإنسان من إجراء عملية جراحية وصياغة شكل أفضل لجسم الإنسان ووجهه، فنحن حصيلة هذه الطبيعة العمياء ونتحرك وفق منهجية التجربة وعملية ممارسة الصح والخطأ، فربّما استطعنا أن نكون أفضل ممّا نحن عليه.

إنّ البشرية المعاصرة ـ باستثناء أقلية ضئيلة ـ ترى أنّ هذه الأفكار



بديهية ومقبولة جدّاً ولا مجال فيها للمناقشة، وهذا الكلام لا يعني أنّ تلك الأقلية التي لا تنسجم مع هذا الكلام تعيش الخطأ والبطلان، إنني أتحدث هنا عمّا يجري في الواقع الموضوعي دون إصدار حكم قيمي بحسن أو قبح ما يحدث في العالم، فالعالم الحالي بهذه الصورة، فنحن اليوم نملك بديهيات متعالية على السؤال والنقد بل ربّما نلوم الماضيين في أعماق نفوسنا وننظر إليهم نظرة ازدراء وتحقير لأنّهم لم يؤمنوا بهذه البديهيات.

ما تقدّم آنفاً، سواء كان حسناً أو سيئاً، يمثّل علامة على أنّ عالمنا قد شهد تحولاً كبيراً وقد أصبحنا بشراً بشكل آخر وننظر إلى الدنيا برؤية أخرى ونتوقع من الطبيعة ومن أنفسنا أموراً أخرى، إنّ حياتنا أيضاً قد تغيرت بما يتناسب مع رؤيتنا الجديدة. وطبعاً لو تخلينا عن هذه الرؤية للعالم واستبدلنا أحكامنا عن عالمنا بأحكام أخرى فلا شك أنّ معيشتنا وسلوكياتنا تجاه الطبيعة والآخرين ستتغير أيضاً وستكون أمامنا بديهيات أخرى، إلاّ أنّ الواقع الراهن هو هكذا، فالإنسان الحديث لا يشعر بالقناعة ويعترض على كلّ شيء ولا يوافق على أي شيء.

ليس بديهياً بالنسبة للإنسان المعاصر أنّ الأشياء كانت بأفضل نحو ممكن عندما ظهرت لأول مرّة في التاريخ . ومن هنا فهذا الإنسان يعتقد بأنّ عليه تغيير العالم إذا استطاع لذلك سبيلاً. وهذا هو مفهوم الايديولوجيات في العالم الحديث، فعندما نرى أنّ الايديولوجيا حلت محل الدين فهي في الحقيقة تعكس هذا المعنى وهو: **أولاً**: إننا لا نريد الدين، بل نستبدل الدين الذي صنعه الله بالايديولوجيا من صنع الإنسان.

ثانياً: إنّ الايديولوجيا تهدف أساساً للتغيير لا التفسير، فالايديولوجيا لا تجلس وتتفرج على العالم وتقول إنّ هذا العالم



موجود على هذه الشاكلة بالضرورة أو ليس بالضرورة بل تتحرك لتعديل وترميم الخلل في هندسة هذا العالم، ولذلك علينا المساهمة في تصحيح وترميم الثغرات والمقادير في هذا العالم.

إنّ الرؤية التكنولوجية للعالم عبارة عن أنّ كل شيء يعتبر مركّباً بالقوة ينبغي ركوبه وتسخيره بالمقدار الممكن وهذا هو معنى العقلانية الذرائعية أو العقل الحداثي[٦]، بحيث ننظر إلى كل شيء بوصفه أداة ووسيلة، فمن منظار هذه العقلانية لا يوجد أي شيء في العالم بمثابة غاية لذاته ولا يتمّ أي شيء في ذاته ولا يكون مطلوباً وغاية بذاته، بل وسيلة وأداة للتوصل إلى هدف آخر، وذلك الهدف الآخر بدوره لا يعرفه سوى الإنسان، وكأنّ الطبيعة لا تملك أيّ هوية ذاتية بل إنّ الإنسان هو الذي يمنحها هذه الهوية بعمله.

هذا هو حالنا الفكري في هذا العصر، إنّ العقلانية الذرائعية تعتبر من بديهيات الحياة في العالم الحديث، إلى درجة أننا غافلون عن هذه البداهة ونحتاج إلى من ينبّهنا إليها. إنّ الطبيعة في رؤية الإنسان الحديث لا تملك بذاتها شكلاً أو هوية، بل هي كائن قابع في زاوية من الزوايا ونحن الذين يجب علينا ايقاظه واستخدامه حسب الغايات والأهداف التي نتحرك تجاهها، وبذلك نمنح أجزاء الطبيعة العديمة الروح والشكل، روحاً وشكلاً، فلا التراب ولا الهواء ولا النور ولا النار ولا أي شيء في العالم ينبغي أن يبقى على شكله القديم، فيجب علينا منح الشكل لهذه الأشياء الطبيعية ومنح هذا العالم صورته.

هذا هو معنى ما نقول إنّ الاعتراف بالعالم الحديث قد حل محل القناعة، ففي الماضي كانت القناعة تمثّل مفهوماً من المفاهيم الأخلاقية

---

(٦) instrumental reason. اشتهر هذا المصطلح عن الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورغن هابرماس.



السامية لدى القدماء، أمّا اليوم فإنّ مفهوم القناعة يعتبر أجنبياً عن القيم الأخلاقية، ولم يعدّ من أركان الأخلاق في شخصية الإنسان، وقد تمّ ابطال هذا المفهوم إلاّ عند بعض الأفراد القلائل الذين يفهمون القناعة بمعناها الأصلي، فالعالم الحديث عمل على تغيير مفهوم القناعة ولذلك فمن العسير جدّاً أن ندرك هذا المفهوم ونفكر بهذه الكلمة بمعناها القديم، والحقيقة أنّ مسألة القناعة في العالم الحديث تعتبر مسألة صعبة الفهم، بينما كانت هذه الكلمة ذات قيمة بالنسبة للقدماء وتعتبر من القيم الأخلاقية بالنسبة لهم.

ظاهرة النقد في العالم الحديث:

إذا تجاوزنا مفهوم القناعة نصل إلى مفهوم أكثر وضوحاً، وهو «النقد» فنحن نؤمن اليوم بأنّ النقد حق مشروع لكل شخص ونقول بأنّ لكل شخص الحق في انتقاد ما يراه خاطئاً، بل نعدّ مزايا كثيرة للنقد ونعتبره من الفضائل، ونقول مثلاً إنّ النقد يؤدي إلى تقوية الفكر وترشيد العلم وتصحيح الأخطاء وتفتح الأبصار، وبإمكاننا إلقاء عشرات الخطب في بيان فوائد النقد وحسناته، ولكن عندما تبحثون في مفهوم النقد الذي يملك كل هذه الفوائد البديهية والواضحة في كلمات القدماء وأدبياتهم ومقدار استفادتهم من معطيات هذا المفهوم النافع فسوف نرى تفاوتاً كبيراً لما يحدث في هذا العصر من مظاهر النقد. والسرّ في هذا التفاوت أنّ الهدف من النقد هو هدم المباني والمرتكزات لمنظومة معينة وإحلال منظومة أخرى محلها، وهذا الأمر يحتاج إلى قبليات ومبان خاصة وفي حال عدم توفرها لا يمكن نقد نظام معرفي أو منظومة علمية وثقافية.

عندما كتبت بحثاً في نقد رجال الدين، واجهت اعتراضات شديدة جدّاً، وأحد الأمور التي طرحتها في تلك المقالة أنّ رجال الدين



والمؤسسة الدينية بشكل عام تفتقد لعنصر النقد، وهذه الفكرة كانت بديهية جدّاً بالنسبة لي ولم أظن أنّها بحاجة إلى دليل، وعلى هذا الأساس حسبت أنّ هذه المقالة ستكون مقبولة لدى أصحاب الخطاب الديني، فحتى لو لم يقبلوا بالأفكار المطروحة فيها فإنّهم سيعترفون بهذه الحقيقة ولا داعي لإثارة كل ذلك الضجيج حول تلك المقالة.

وقد كتب أحد المخالفين أنّ هذا الكلام كذب محض، فلو أنّ كاتب المقالة جاء إلى الحوزات العلمية وزار حجرات طلاب العلوم الدينية لوجد أنّ هؤلاء الطلبة يعيشون حركة فكرية ونقاشاً مستداماً وزاخراً بالنقد والبحث. حينئذ أدركت هذه الحقيقة وهي أنّ معنى النقد التأسيسي لا يزال مجهولاً في أوساطنا، فأنا فلم أكن جاهلاً بوجود حوار ونقاش وجدل في المدارس الدينية أو جامعاتنا العلمية حيث ترتفع أصواتهم أحياناً إلى عنان السماء بل أحياناً يشتبكون بالأيدي من شدّة حرارة الجدل والنقاش، ولكنّ هذه الأمور لا تعني النقد بالمعنى المصطلح للكلمة، فطلاب العلوم الدينية الذين يجلسون ويتباحثون فيما بينهم تجمعهم مئات بل آلاف المفروضات المشتركة من الإيمان بالله، والقرآن، والنبي، والتشيع، والولاية و. . .، إلى احترام الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وغير ذلك، فهم لا يتعرضون لهذه المفروضات على الاطلاق، بل يتباحثون في المسألة الواحدة بعد الألف من هذه المفروضات والقبليات أو يتناقشون في أحد الفروع والمسائل الفرعية جدّاً، وطبعاً فإنّ هذه السجالات لا تفضي في أغلب الحالات إلى نتيجة مطلوبة، لأنّ المشتركات بين الطرفين كثيرة إلى درجة أنّه لا يتبيّن في نهاية المطاف موقف كل واحد من الطرفين المتنازعين ولا يتضح محور النزاع والنقاش.

إنّ مقصودي من النقد هو نقد المباني لا أن نتفق على المباني ونناقش في بعض الفروع، وعندما أقول بأنّ النقد يعتبر أحد دعائم



ومرتكزات العالم الحديث فمثل هذا النقد يمتد إلى حيث الجذور ويعمل على تعرية الأصول وكشف القبليات ومواجهتها وتسليط الأضواء عليها وإلاّ فإذا تحاور شخصان تجمعهما آلاف القبليات والمفروضات المشتركة ولا يفكرون في توجيه النقد إليها وغربلتها فإنّ مثل هذا الحوار لا يسمى حواراً نقدياً. فالبحث مثلاً عن أنّ بنية العالم غير عادلة هو بحث نقدي لأصول العالم وعلى هذا الأساس سيؤتي مثل هذا البحث نتائج تغييرية وإلاّ فإنّ تكريس بعض المباني والتسليم بها ثم البحث في أحد الفروع لا يثمر نتيجة مطلوبة. وعلى أي حال فإنّ النقد والاعتراض لابدّ أن يكونا من هذا القبيل ويرتبطان بمفهوم عدم القناعة لدى الإنسان المعاصر.

ولو قارنا هذه الرؤية مع كلام جلال الدين الرومي الذي يتحدث برؤية القدماء عن التناسب والقضاء والقدر في العالم ويقول:

ـ لا تكن فضولياً في حكم القدر

ـ فالتناسب موجود حتى في أذن الحمار(٧)

ففي نظر الرومي أنّ مقادير هذا العالم وضعت بنسب محددة ومعينة بدقّة، وكل شيء خلق لغرض معين ووضع إلى جانب سائر الأشياء الأخرى، فإذا كانت أذن الحمار طويلة فإنّها متناسبة مع بدنه ولا ينبغي الاعتراض على هذا التناسب الموجود في العالم، وأساساً فإنّ مقولة «التقدير» و« القدر» تعني تقدير مسافات العالم ووجود مقادير ثابتة للأشياء ولا ينبغي الإخلال بهذه التقادير والنسب، فنحن لا نملك القدرة على المساس بتركيب هذه المقادير ولا من حقنا أنّ نفعل ذلك، فهذا العمل يعني التدخل في شؤون القدر وهو حالة من الفضول على حدّ تعبير جلال الدين الرومي، فلا يمكن تغيير المقادير الموجودة في العالم.

---

(٧) المثنوي، الدفتر الثالث، البيت ٢٧٧٢.



ولكنّ هذا النمط من التفكير قد انتهى في هذا العصر والإنسان الحديث أهمل هذه الأفكار، فهو لا يستثني شيئاً في العالم من عملية التغيير ولا يرى مقادير ثابتة ومطلقة، ومثل هذا التفكير ظلّ حاكماً على العقلانية الحديثة لمدّة من الزمن، رغم أنّ المشكلات البيئية التي واجهتها البشرية في العقود الأخيرة أثارت مقولة وجود تناسب بين الأشياء في الطبيعة فليس بإمكاننا التصرف في كل شيء ونقذف بالمخلفات لمصنوعاتنا البشرية في الطبيعة دون حدوث ردود فعل من الطبيعة في مقابل عمل الإنسان هذا، فالبشرية أدركت تدريجياً أنّ عالم الطبيعية ليس بدون مقادير أو نسب بل هي أشبه ما يكون بموجود حي لها ردود أفعال في مقابل ما يسلكه البشر في تعامله وتعاطيه معها.

على أي حال فإنّ هذه الرؤية سادت في الأوساط الثقافية والعلمية لمدّة من الزمن وكان استهلاك الطبيعة هو الأسلوب السائد والمتداول في المجتمعات البشرية، وقد تحرك الإنسان المعترض لإضفاء مفاهيمه على الأشياء والظواهر وكان يتصور أنّ بوسعه إعمار العالم وإعادة تشكيله، وفقاً لأغراضه، وهذه الرؤية تمد جذورها إلى النظرة الذرائعية للعالم وقدرة الإنسان على التصرف بقوى الطبيعة التي اكتشفها والتحرك على مستوى استخدامها لأغراضه.

لو نظرنا لكتابات القدماء لرأينا أنّ علاقتهم بالطبيعة كانت كالعلاقة بين صديقين، وهذه العلاقة تختلف بشكل كبير عن علاقة البشر بالطبيعة في عصرنا الحاضر، وفي عالمنا الإنساني يوصي أحدنا الآخر بأنّه لا ينبغي أن ينظر أحدنا للآخرين بنظرة ذرائعية وأدواتية. فتارة أنظر لعلاقتك مع أصدقائك من موقع إمكانية الاستفادة منهم في يوم من الأيّام، وتارة أخرى تنظر للصداقة في نفسها وتكون هذه االصداقة بنفسها مطلوبة ومحبوبة لك وتتمتع بالموضوعية والغائية فلا تطمح بشيء آخر من ورائها، وهذه النظرة تختلف تماماً عن النظرة المصلحية



السابقة التي ترى في الصديق مجرّد آلة وأداة لتحقيق مكاسب معينة. هذه النظرة النفعية لدى الإنسان الحديث إزدادت وتفاقمت حتى شملت علاقته بالطبيعة وعلاقته بالآخرين من الناس، فالعقل الذرائعي يرى كل شيء بوصفه وسيلة وأداة، وعندما نسمع بعض المفكرين يتحدثون عن رق معاصر فإنّهم يقصدون هذا المعنى بالذات.

عندما أعلن «كانت» عن أحد مبادئه الأخلاقية وقال: إنّ الإنسان بحدّ ذاته غاية وهدف ولا ينبغي أن نعدّ الآخرين وسيلة لتحقيق مقاصدنا، فهذا الكلام كان يدور في عالم التنظير والفكر، ولكن في مجال الواقع العملي فإنّ الرؤية الذرائعية تجاه الآخرين هي السائدة فلا ننظر إلى أي شخص بوصفه غاية بل ننظر إليه من موقع كونه وسيلة وأداة. وهذه الظاهرة ناتجة عن الرؤية الجديدة التي ظهرت في هذا العالم ويحتمل تفاقم افرازاتها السيئة يوماً بعد آخر.

٤ ـ القبليات ومسألة الحق والواجب:

النقطة المهمّة الأخرى التي أودّ الإشارة إليها في هذا البحث هي ما يتصل بمسألة الحق والواجب، فعندما نقارن بين الإنسان الحديث والإنسان القديم ونستعرض كتابات القدماء في هذا المجال نجد أنّ توقعات الإنسان القديم وتقييمه لنفسه والمجتمع يدور حول محور التكليف، بينما تدور مطالبات الإنسان الحديث حول محور الحقوق.

ومن أجل توضيح هذه الفكرة أستعين بأحد المفاهيم الدينية، فنحن من الناحية الشرعية نعتقد بوجود سن معين للتكليف الشرعي ونعتقد بأنّ الإنسان إذا بلغ من حيث السن والعقل والاختيار مبلغاً مناسباً فإنّ ذلك من شأنه فرض تكاليف معينة عليه وتوجيه الأوامر والنواهي الشرعية له. وإلى جانب هذا المفهوم المتوفر في تعاليمنا الدينية والشرقية قلّما نواجه مفهوماً آخر يقرر للإنسان حقوقاً معينة إذا



بلغ سناً معينة. إنّ التكاليف في العالم القديم كانت تمتع بالأولوية والارجحية على الحقوق، فكان الناس يملكون «وعياً تكليفياً» غالباً، وكان المسؤولون عن التربية في المجتمع من الأنبياء أو المصلحين العلمانيين، يميّزون الناس على أساس وجود تكاليف عليهم تجاه الآخرين.

وهذا الكلام لا يعني عدم وجود أي حقوق في السابق، ولكنّ هذه الحقوق للأفراد تستوحى من عمق تلك التكاليف والواجبات، فالإنسان القديم يرى نفسه في الأصل أنّه حيوان مكلّف، وبالتالي يتحرك للبحث عن تكاليفه وواجباته، وبعد ذلك وفي مقابل هذه التكاليف تتولد بعض الحقوق. فالتكليف كان هو الأصل والمحور في الثقافة الدينية والأخلاقية في العالم القديم. وكان أجدادنا القدماء يعيشون في ظلّ هذه المنظومة من التكاليف، ونرى أنّ علم الفقه، وبشكل عام الشرائع السماوية وحتى الحقوق الذي وضعها القدماء كلها تتحدث بالدرجة الأولى عن تكاليف البشر، فهذه العلوم تدور حول محور التكليف، فعندما نتحدث عن التكليف فمن الطبيعي أن يكون هناك سادة وعبيد أو حاكمون ومحكومون في المجتمع، ولكننا اليوم نرى أنّ حقوق الإنسان أضحت من البديهيات في عصرنا الحاضر، فنحن دخلنا في هذا العصر في إطار معادلة جديدة حيث يعتبر فيها الإنسان نفسه محقاً لا حيواناً مكلّفاً ومن هنا يتحرك الإنسان بالدرجة الأولى للبحث عن حقوقه، ومن ثمّ يستخرج منها تكاليفه وواجباته.

لقد تحدثت كثيراً في ايران وفي بلدان أخرى عن الحقوق والتكاليف وكنت أركز في كلامي على الحق أو التكليف بما يتناسب مع ذهنيات المستمعين، مثلاً في ايران أواجه أفراداً أعلم جيداً بأنّهم ينظرون إلى الإنسان بوصفه كائناً مكلّفاً وفق التعريف الذي يعتقدون به للإنسان، ففي هذه الظروف أسعى للتأكيد على جانب الحقوق وأذكرهم



بأنّكم لستم مجرّد مكلّفين بل أصحاب حقوق أيضاً ويجب عليكم المطالبة بحقوقكم والدفاع عنها، فلا ينبغي أن تسألوا عن تكاليفكم فحسب، بل عليكم أن تسألوا ولو لمرة واحدة عن حقوقكم، ولكن عندما أتحدث أمام مستمعين أجانب فإنّ المسألة تنعكس حينئذ، فالإنسان في الغرب ترك مسؤوليته في زاوية النسيان غالباً وتحول إلى كائن يطالب بالحقوق فقط، بحيث يجب عليه أن يأخذ ويقتنص كل شيء لنفسه، هنا أجد من الضروري تحريك الإحساس بالمسؤولية في وجدان هذا الإنسان وتذكيره بتكاليفه وواجباته(٨).

وفي الآونة الأخيرة كنت في الجامعة الكاثوليكية في واشنطن، واتفق أن تحدثت هناك عن هذا الموضوع، وهذه النقطة أضحت مورد اهتمام كبير لأحد رجال الدين الكبار هناك، فقلت له: ينبغي أن نتعاون معاً لنصل إلى معادلة ثالثة بحيث لا تكون حقوقية محضة، ولا تكليفية محضة وطبعاً فإنّ صياغة مثل هذه المعادلة التنظيرية يتطلب جهداً كبيراً وليست بالعملية السهلة.

إنّ حقوق الإنسان لم تضعها وزارة الخارجية الأمريكية والبلدان الأوروبية، بل هي نتيجة تنظيرات الفلاسفة في هذا الحقل وتعني أنّ للإنسان حقوقاً لمجرّد كونه إنساناً، وهذه الحقوق لم يمنحها أحد للإنسان حتى يكون بإمكانه سلبه تلك الحقوق. إنّ الكوارث التي

---

(٨) في عام ١٩٩٨ دعيت للمشاركة في مؤتمر في اسبانيا من قِبل اليونسكو وكان هدف اليونسكو من إقامة هذا المؤتمر تنظيم لائحة أخلاقية عالمية (document) فتحدثت في ذلك المؤتمر عن أنّ الإنسان الغربي واع لحقوقه ولكنّه غير واع بتكاليفه ومسؤولياته، وما لم يتوفر الوعي بالتكاليف في وجدان الإنسان الغربي وذهنه فلا يتحقق التوازن المطلوب وستكون هناك طائفة من البشر يتصورون لأنفسهم حقوقاً طائلة ويطالبون العالم بأجمعه بهذه الحقوق ويتصورون العالم ملكاً لهم فقط، وهذه الحالة بإمكانها أن تهدم العالم، وقد وقعت هذه الفاجعة بالفعل.



وقعت في العالم الحديث كانت ناشئة من انحراف روحي للبشرية، فعندما يركز الإنسان نظره على نقطة صغيرة فسوف يرى تلك النقطة كبيرة ولا نهائية إلى درجة أنّه ينسى معها سائر الأشياء الأخرى، وهكذا عندما يركز الإنسان نظره على الحقوق فسوف يجدها عظيمة وكبيرة بحيث ينسى تكاليفه ومسؤولياته. وأفضل دليل على ذلك أننا نملك حالياً «لائحة حقوق الإنسان العالمية» ولا نملك «لائحة تكاليف الإنسان العالمية».

النفعية بدورها تعتبر من إفرازات العقل الذرائعي للإنسان الحديث وتشكل فارقاً من الفوارق بين الإنسان الحديث والقديم، فالعقل الذرائعي يتحرك من خلفيات المصلحة والنقد ويرى كل شيء في إطار ما ينتفع به، ولعلنا نواجه مشكلة عسيرة في تصورنا لعالم بدون وجود أشخاص لا يفكرون بمصلحتهم، ولكن ينبغي أن تعلموا بأنّ الدنيا إذا خليت من مثل هؤلاء الأشخاص فتتحول إلى جهنم لا يطاق، فلو أحسسنا بنسائم من الجنّة في العالم فهي بسبب وجود أشخاص لا يفكرون بالنفع على الاطلاق.

أجل إنّ حياتنا في هذا العالم تعتبر نسخة خارجية عن عقلانيتنا الباطنية فنحن عكسنا عقلنا وشخصيتنا على العالم الخارجي، وفي الواقع جعلنا من العالم الخارجي نسخة متطابقة لعالمنا الداخلي وهذا هو دور الإنسان في واقع الحياة في هذا العالم.

هناك عبارة مذكورة في التوراة وقد وردت في الروايات الإسلامية وهي: «خلق الله آدم على صورته»[٩] وقد عكسها بعض الظرفاء وقال:

---

(٩) «. . . الله خلق آدم على صورته» وردت هذه الرواية في الكتب المعتبرة، على سبيل المثال انظر: الترمذي، ج٥، ص ٥٨٥؛ مسند أحمد، ج٤، ص ٦٦ وج٥، ص٥٩ و ٢٦٩. وللمزيد من التفاصيل انظر: أُنس التائبين، أحمد جام، تصحيح علي فاضل.



ليس فقط أنّ الله خلق آدم على صورته بل الإنسان أيضاً خلق الله على صورته، وهاتان العبارتان تتضمنان العمق والصحة إلى حدّ كبير ولا تنافي بينهما فنحن نتضور الله في إطارنا الذهني بمقدار عقلانيتنا وظرفيتنا المعرفية ونرى العالم على هذا الأساس، ومقصودي من الله هنا ليس وجوده الخارجي بل المفهومي الذي يرتسم في أذهان كل واحد منّا حيث نتصور الله بمقدار ما نستوعبه في أذهاننا.

إلى هنا تبيّنت الفوارق الأساسية بين العالم القديم والحديث أو بين الإنسان القديم والإنسان الحديث، نعود الآن إلى السؤال الأصلي في هذا البحث، وسوف نتعرض للجواب عنه في الجلسات اللاحقة، وهذا السؤال ينطلق من أننا نعيش جميعاً في عوالم مختلفة، ومشكلتنا كالتالي: إنّ فهمنا عن الدين يرتبط بالعالم القديم، ولكن فهمنا ورؤيتنا عن الإنسان ترتبط بالعصر الحديث والإنسان الجديد وعندما نضع إحدى هاتين المقولتين إلى جانب الأخرى تبرز حالة التناقض وعدم الانسجام والتجانس فيما بينهما ممّا يثير علامات استفهام.

* * *

أسئلة وأجوبة:

■ لقد ورد في الحديث النبوي الشريف: «كاد الفقر أن يكون كفرا» وهذا الحديث يشير إلى أنّ مسألة الحقوق كانت مطروحة في الإسلام، ولكنّ ديننا لا يريد للإنسان دنيا بلا آخرة فلو تقرر أن نختار الدنيا على حساب الآخرة أو الآخرة على حساب الدنيا، فأنا أرجّح أن أختار الآخرة.

● هذا حديث رائع عن النبي الأكرم حيث يستفاد منه أنّ الفقر والكفر وجهان لعملة واحدة، ومع ذلك لا ينبغي الغفلة عن أنّ مفهوم الفقر لدى القدماء لم يكن بمعناه المعاصر، فالمسلمون ولعدّة قرون



كانوا يعيشون بدون تقنية وبلا عمران، ولم يستلزم ذلك الفقر الكفر في منظارهم، فعلينا الانتباه إلى أنّ مفهوم الفقر نسبي وغير مطلق، فيمكن أن يعيش الإنسان بأنحاء مختلفة، وكلّ نمط من الحياة يملك تعريفاً خاصاً للفقر، فمن الممكن أن تعيش الآن كما يعيش الناس في القرن الخامس ولا تسمى هذه الحياة غير دينية وغير إسلامية بل تعتبر مؤيدة وممهدة للآخرة.

■ **بأي دليل وما هي الشواهد لقولك بعدم وجود الإنسان المتدين في العالم الحديث؟ في مجتمعنا بالذات هناك الآلاف المؤلفة من الأشخاص الذين يتحركون بمنتهى حريتهم في مسير التدين والتعاليم الدينية. وأظنّ أنّ الشخص إذا لم يكن محيطاً ومطلعاً على المجتمعات الغربية ويسمع هذا الكلام فإنّه سيعيش الشك والتشويش الفكري.**

● لابدّ من التريث قليلاً والتأمل في إصدار الحكم، فلحدّ الآن لم نصل إلى استخلاص النتيجة من هذا البحث، وطبعاً لا أقول إنّ استنتاجك من هذا البحث خاطئ تماماً، ولكنّ مقصودي من هذا البحث هو أنّه لا يوجد نوع واحد أو نمط معين من التدين في العالم الحديث، وما لم نعمل على فرز المستويات والأطر في رؤيتنا الدينية واكتفينا بالجواب عن هذا السؤال بشكل كلي ومبهم فإنّ جوابنا سيكون بعيداً عن الصواب ولا يعالج مسألة ولا يداوي جرحاً، فلا توجد رؤية وقراءة واحدة للدين.

وخلاصة كلامي في كتاب «القبض والبسط النظري للشريعة» هو بيان هذه الحقيقة وهي أنّ الدين وإن كان أمراً واحداً ولكننا نملك رؤى وقراءات متعددة ومتنوعة وسيّالة وتاريخية عن الدين وبإمكانها التعاطي مع المكتسبات العلمية والفلسفية الأخرى، وفي الواقع إنّ فهمنا لسائر العلوم والمعارف يؤثر بشكل كبير على رؤيتنا الدينية. وأنا أحاول تأجيل الجواب والبحث في هذه المسألة إلى فرصة أخرى بعد بيان



تفاصيل الأطر والمستويات المختلفة للتدين وبالتالي يمكن القول أي نمط من التدين ينسجم ويتناسب مع عصرنا الحاضر وأيّها لا يتناسب مع هذا العصر(١٠).

■ **هل هناك تقاطع وتعارض بين تكاليف الإنسان وحقوقه؟**

● لا، لا يوجد ثمّة تعارض بينهما، وعدم التعارض هنا من قبيل عدم وجود تعارض بين العلم والميتافيزيقيا، وفي هذا العصر أضحت العلوم التجريبية ضخمة ومتورمة جدّاً، بحيث إنّها ضيقت الخناق واقعاً على علم الميتافيزيقيا، فالقليل من الأشخاص في العالم المعاصر يتحركون باتجاه الفلسفة الميتافيزيقية وقلّما تتدخل الرؤية الميتافيزيقية في حياتنا، فنحن الآن لا نفهم الدنيا والعالم بتلك المفاهيم الماضية، ورغم أنّ هذه المفاهيم ليست خاطئة والبشرية كانت ولمدّة قرون عديدة تعيش بتلك المفاهيم، ولكنّ العلم الجديد تضخم واتسع إلى درجة أنّه ضيَّق مساحة التفاسير الميتافيزيقية للعالم والدنيا، أنا لا أقول إن حقوق الإنسان تتعارض مع تكاليف الإنسان، وأساساً لا ينبغي أن يقع بينهما تعارض وتباين، ولكنّ ما حدث في الواقع الخارجي هو التأكيد على الحقوق وبالتالي أضحت التكاليف باهتة وهامشية، بحيث ينبغي علينا التفكير بها دائماً وأنّ على الإنسان تكاليف ومسؤوليات إلى جانب الحقوق.

وعلى ضوء ذلك لا ينبغي الغفلة عن التكاليف، فبالرغم من أنّ الحقوق مطلوبة ومحببة ولكنّ التكاليف عزيزة ومهمّة ولا ينبغي تهميشها أو الغفلة عنها، فلولا التكاليف لا تتمكن البشرية من بلوغ مقاصدها والوصول إلى غاياتها، ومسألة التكليف في العصر الحاضر مهمّشة وينبغي علينا إعادة تفعيلها ودراستها بشكل جاد.

---

(١٠) تقدّم بيان تفاصيل هذا الموضوع في كتاب «العقل والحرية» للدكتور سروش في سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة، م.



على سبيل المثال، في ايران توجد حكومة تحت عنوان «حكم ولاية الفقيه» فحكومة ولاية الفقيه تتعلق بمعادلة ومقولة التكليف وتتولد منها رؤية كونية معينة، ومن جهة أخرى هناك العديد من المفكرين الأحرار في ايران يرفعون لواء الحرية. فطلب الحرية يرتبط بمقولة الحق، ومن الطبيعي أنّ كلمات ونداءات هؤلاء لا تصل إلى القابعين والقابضين على سدة الحكم، وهؤلاء بدورهم يطرحون مقولات وكلمات لا تصل إلى أسماع هؤلاء، فهذان التياران والمسلكان يتحركان بعيداً عن أحدهما الآخر إلى درجة أنّه ينبغي القيام بترجمة كلمات أحد التيارين إلى لغة أخرى، وفي عملية الترجمة هذه ربّما يقع فيها تحوير وتلاعب والتالي لا نخرج بنتيجة من هذه اللعبة.

إنّ حكاية هؤلاء وحالهم حال ما ذكره جلال الدين الرومي من قصة المريض الأبكم، وخاصة في مجتمع مثل مجتمعنا يمر في مرحلة النمو والتنمية حيث تبرز التناقضات وتظهر في أجواء هذا المجتمع، ففي مجتمعات الدول النامية هناك عناصر من العالم القديم وعناصر أخرى من العالم الحديث، هاتان الطائفتان من العناصر والمقولات لا تنسجمان، وهنا يقع حسب الظاهر نزاع سياسي بين التيارات المختلفة بدون النظر إلى جذور هذا الصراع والنزاع السياسي، فجذور مثل هذه النزاعات تمتد إلى وجود عناصر ومنظومات مختلفة في هذه المجتمعات، فالعناصر الباقية من التراث والعناصر الواردة من الحداثة تثير الغبار أمام أنظارنا وتجعل الأمور والأوضاع ملتبسة.

■ أعتقد أنكم رسمتم العلاقة بين المجتمع التكليفي بما ينسجم مع النظام الاستبدادي، والمجتمع الحقاني يتوائم والنظام الديمقراطي، فكيف ترون هذه العلاقة والرابطة؟ وعلى صعيد آخر نرى وجود تكاليف في المجتمعات الغربية أيضاً لا أنّ هذه المجتمعات ترتكز على الحقوق فقط.



● في حديثي لم أنظر بشكل خاص إلى النظام الاستبدادي أو النظام الديمقراطي، وأعتقد أنّ المجتمع الذي يعيش نظاماً مستبداً بإمكانه أن يكون مجتمعاً تكليفياً أو مجتمعاً حقانياً على السواء، وأمّا المجتمع الديمقراطي فينحصر في المجتمع الحقاني فقط. على سبيل المثال المجتمع الاستبدادي الاستاليني في الاتحاد السوفياتي السابق، حيث يقوم على أساس رؤية حداثية لمقولة الحقوق، ولكنّ هذه الرؤية ممتزجة مع الاستبداد والعلمانية، وفي المجتمع الديني يستمد الاستبداد مقوماته ومضمونه من مصدر آخر، وهناك أنماط أخرى من المجتمعات التكليفية كلها ممكنة، ولكن الديمقراطية الحقيقية لا الصورية، لا تنمو إلاّ في مجتمع حقاني وتتناسب بشكل كامل مع مقولة الحقوق.

وقد ذكرتم في سؤالكم موضوعاً آخر يتصل بوجود تكاليف في المجتمع الغربي، وأنا لا أنكر هذا المعنى على الاطلاق، وأساساً فلو تقرر أن يقوم المجتمع على أساس الحقوق فقط فإنّ ذلك سيعرضه للانهيار، فمن الضروري وجود توازن وتعادل بين كفتي الميزان للحقوق والتكاليف، ولا يمكن وضع التكاليف أو الحقوق في كلا كفتي الميزان، وكلامي ناظر إلى هذه الحقيقة وهي أنّ العالم الحديث في مجال التنظير يرجّح الحق على التكليف ويستخرج التكاليف من الحقوق، فالناس في العالم الحديث يتحركون في المرتبة الأولى على مستوى المعرفة والتفاعل الاجتماعي من موقع كونهم أصحاب حق وينطلقون في سلوكياتهم من هذا الموقع، والأهم من ذلك أنّهم لا يقولون إنّ حقوقنا مقتبسة من مصدر معين، بل يقولون إننا نملك هذه الحقوق بذاتنا، وأمّا في نظام التكليف فالتكاليف صادرة من مصدر معين «مثل الله أو الملك» وهذا المصدر هو الذي يمنح الحقوق للأفراد، فالنظام المبتني على مقولة الحق يستخرج التكاليف من عمق الحقوق. فلو تقرر أن يملك الناس حقوقاً مطلقة وبلا تكاليف فإنّ الدنيا



ستتحول إلى حجيم، ونرى هذا المعنى في كلمات أمير المؤمنين في نهج البلاغة أيضاً حيث يقول: إذا تقرر أن يكون في العالم صاحب حق فقط بدون تكليف فهو الله، وبالنسبة لسائر الناس فإنّ الحق لا يكون لشخص إلاّ ومعه تكليف في المقابل.

■ إذا كانت هناك حقوق لأفراد البشر، فإنّ ذلك يعني أنّ هؤلاء الأفراد مكلّفون برعاية حقوق الآخرين، ولكنكم وضعتم حدّاً فاصلاً بين هاتين المقولتين، ولكن طبقاً لهذا التعريف فالحق والتكليف مندمجان وفي عرض واحد، فلماذا يقال بوجود فوارق بينهما في العالم المعاصر، في حين أنني أعتقد أنّ التكاليف وضعت من أجل رعاية الحقوق.

● ليس للحق معنى واحد، وأنا لم أتحدث في كلامي عن الحق بمعنى واحد، فتارة يفهم من الحق الرخصة والإباحة بشكل مطلق، ولكن المعنى الذي أقصده من هذه الكلمة هو الحق الذي يتضمن في طياته مفهوم المطالبة، فالتكليف يقع في مقابل هذا التعريف للحق، فإذا كنت أملك حقاً معيناً وبإمكاني مطالبتك بهذا الحق، فحينئذ تكون أنت مكلّفاً بالاستجابة لمطالبتي، أو عندما يملك الناس حقاً معيناً بإمكانهم مطالبة حكوماتهم بتنفيذ هذا الحق فإنّ الحكومة حينئذ ستكون موظفة ومكلّفة بالاستجابة لمطالب الناس وهكذا، ولكنّ جميع الحقوق ليست من هذا القبيل، والليبرالية تنسجم مع النظام الحقاني، لأنّها تتضمن مفهوم الرخصة في منظومتها الفكرية، فأنت عندما تكون حرّاً ومتحرراً وتملك الحق في ممارسة أعمالك فهذا لا يعني أنّ لك حقاً بذمة شخص آخر. فهذا المعنى للحق ثابت للإنسان الحديث بذاته، مثلاً نحن نملك الحق في أن نسافر أو لا نسافر، وأنت لك الحق في اعتناق دين معين، وإذا لم تكن راغباً فيه فلك الحق أيضاً في التخلي عنه، وهذه الحقوق لا تولّد تكليفاً للآخرين تجاهها، فهي حقوق من



قبيل الرخصة والإباحة، أي يباح لك أن تتصرف بهذا الشكل، ومن هذه الجهة ينبغي التمييز بين الحقوق وأنواعها، فهناك نوع من الحق يتضمن تكليفاً خاصاً في طياته، فعندما نقول إنّ العالم الحديث يقوم على أساس النظام الحقاني فهذا يعني أنّ مساحة الرخصة للأفراد واسعة جدّاً، حيث يقرر هذا النظام أنّ أفراد البشر يملكون الرخصة في الأصل إلاّ إذا منعهم مانع خاص، فالإنسان الجديد يرى نفسه صاحب حق بالأصالة بأن يتحرك في أفعاله وممارساته بما يراه صلاحاً، يبدع الأفكار ويعتنق العقائد بمنتهى الإختيار إلاّ إذا منعه مانع، وهذه الحالة تشير إلى أنّ الإنسان كائن محق ومتحرر إلاّ مع فرض وجود مانع، ويمكنكم أن تتصوروا الحالة المقابلة لذلك وتقولوا إنّ الإنسان بالأصل كائن يجب عليه الالتزام بالتكاليف وأن يعيش الحرمان إلاّ إذا أُذن له في ذلك.

* * *



العلمانية

سبق وأن ألمعنا في بيان خصوصيات العالم الحديث أنّ إحدى ثمار العالم الحديث تتجلى في الوسائل، وهذا المفهوم يجب دراسته برؤية فلسفية فلا تكفي الرؤية التجريبية[1] في معرفة تفاصيل هذا الموضوع، فعندما نسلط الضوء على حقيقة الوسائل سنرى أن كل وسيلة لا تفضي لأي غاية وليست كل غاية يمكن التوصل إليها بأي وسيلة، ومن هنا فالوسائل الجديدة تخفي في باطنها غايات خفية تفرضها على الإنسان وربّما يكون الانسان غافلاً عن هذه الغايات والأهداف، وعلى ضوء ذلك فإنّ هذه الغايات لا تغير فقط ظاهر الحياة بل تتوغل إلى باطنها وتعمل على تغيير محتواها وبالتالي يجد الناس أنفسهم، سواء شعروا بذلك أم لا، أمام ظروف وخيارات جديدة لم يفكروا بها وليس لديهم معرفة جليّة عنها، وهذا التغيير في حقل الأهداف والوسائل يفضي إلى تغيير في الرؤى والمفاهيم التي يحملها الإنسان تجاه العالم والحياة.

وتقدّم أيضاً أنّ الحياة في الماضي كانت تدور حول محور التكليف، وكان مفهوم التكليف أحد أضخم وأرحب المفاهيم التي

---

(١) empirical.



تلقي بظلالها على حياة الناس، فالإنسان في عصر ما قبل بلوغ العقلانية كان أول وأهم سؤال لديه هو: «ما هو تكليفي؟» و«ممن استلم واجباتي وتكاليفي ومن له الحق في فرض التكاليف عليَّ وأنا مكلّف في مقابله بأداء الوظيفة» وهذا الأصل أو هذا المفهوم كان إلى درجة من البداهة والوضوح بحيث لا يجد كل إنسان في نفسه ترديداً وتساؤلاً في مضمونه، وهذا بالضبط ما نراه في مفهوم الحق في العصر الجديد حيث حلّ محلّ مفهوم التكليف في السابق، فالناس في العصر الحديث لا يفتؤون بالمطالبة بحقوقهم، ومفهوم الحق أضحى إلى درجة من البداهة والوضوح كما كان مفهوم التكليف لدى القدماء، فمفهوم الحق في زماننا هذا تضخم واتسع بحيث ضيق الخناق على مفهوم التكليف، وإذا كان القدماء يستخرجون الحق من عمق التكليف ففي هذا العصر يستخرجون التكليف من عمق الحق.

الشك في مقابل اليقين:

وأحد المفاهيم الأخرى التي يتميز بها العالم القديم عن العالم الحديث هو مفهوم اليقين في مقابل الشك، فالقدماء كانوا يتصورون أنّ التوصل لليقين[٢] أمر في غاية اليسر، فالفلسفة والعلم في الماضي كانا يمنحان اليقين للعلماء وليس على هؤلاء العلماء لنيل اليقين سوى التقدم خطوات لتحصيله فيكفي أن ينطلق الإنسان في أبحاثه العلمية من موقع الدقة ويتجنب أشكال الطمع والنوازع النفسانية ويحرر عقله منها وينفتح على الحقيقة ليحصل على اليقين في العلوم الطبيعية والتاريخية وغيرها ويتوصل إلى الحقيقة الحاسمة في هذه المسائل.

ولا يقتصر الأمر على الحقائق الموضوعية، بل يشمل ذلك معرفة تكاليف الإنسان أيضاً، فالتوصل لتعيين التكليف بدوره يندرج في مقولة

---

(٢) certainty.



اليقينيات، ومن هنا كان العلماء والفقهاء والحقوقيون وغيرهم يعيّنون تكاليف الناس بكل يسر، أمّا العالم الجديد فيختلف من هذه الجهة عن العالم القديم اختلافاً جليّاً، فالعلماء المعاصرون غارقون في دوامة الظن والشك أكثر من توغلهم في عالم اليقين. وقلّما نجد اليوم عالماً في أحد العلوم يقول لنا إنّكم تتوصلون في مسائل هذا العلم إلى حدّ اليقين المطلق والأبدي، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء أخر وراء ذلك. فمثل هذا الأمر غير متوفر في سوق العلم. فسوق العلم في هذا العصر زاخر بأنواع الظن والشك[٣] أكثر من توفر اليقين الذي كان لدى القدماء، فالفلسفة لدى القدماء كانت تقود الإنسان إلى يقين وكانوا يعتقدون بأنّ هذا العلم من شأنه إزالة اللثام عن الحقائق الأبدية والخالدة ووضعها بيد الإنسان، ولكنّ الآن حدث تحوّل كبير في هذا الأمر وأضحى العلماء يمثّلون للمسائل اليقينية بالرياضيات بدلاً من الفلسفة بينما كان العلماء في الماضي يمثّلون المسائل اليقينية بمسائل الفلسفة ويقولون إنّ الرياضيات يقينية كالفلسفة. العالم الحديث هو عالم الشك والتخمين، وطبعاً فإنّ هذا النوع من الشك لا يفضي إلى الحيرة ولكنّه يتجاوز اليقينيات التي كان يعيشها القدماء.

العلمانية:

يقول «فيبر»: إنّ العصر الجديد هو عصر إزاحة الأساطير. ولكن هناك سمة أخرى للعصر الجديد في التاريخ البشري وهي «العلمانية»[٤] وهذه المفردة يراد بها في البلدان الغربية وصف حالة الإنسان المعاصر والحداثي، ولكن في بلدنا تحمل هذه المفردة حمولة سلبية وتطلق على بعض الأشخاص بمثابة السبّة وأنّ الشخص العلماني تابع

(٣) sklepticism.
(٤) secularism.



للأجنبي، ولكن قبل الدخول في بحث تقييم هذا المصطلح والبحث في صحته أو سقمه نرى من اللازم التعرف على حقيقة هذه المقولة.

لا شك أنّ ظاهرة العلمانية هي ظاهرة فكرية تتضمن حالة فكرية ونزعة نفسانية للإنسان المعاصر، وعندما نرى أنّ الناس في العالم الحديث وخاصة في البلدان المتطورة والصناعية يملكون رؤية علمانية عن العالم والحياة ويعيشون في مجتمع علماني، ولكن ما هو معنى ومفهوم العلمانية بشكل دقيق وماذا حدث في العالم وفي فضاء البشرية بحيث تجسدت هذه المقولة في أوساطهم؟ لقد كتبت كتب ومقالات عديدة في هذا الباب وهناك دراسات مفصلة في هذا المجال ويمكن القول بوجود العديد من تعاريف العلمانية وربّما كانت بعدد الكتّاب والمفكرين، الذين بحثوا في تاريخ العلمانية من موقع التحليل والعمق، ولكنّ جميع هذه الكتابات على اختلافها تشترك في عنصر واحد من العناصر الفرعية للعلمانية، وهو: فصل الدين عن الدولة، أو على حدّ تعبير هم: فصل state عن church، ويعتبر ذلك بمثابة العلامة التي ترمز للعلمانية.

وكما قلنا إنّ هذا المعنى يعتبر من الثمار الفرعية للعلمانية، ولكن بما أنّه يشكل العنصر البارز والملموس من ثمار هذه الشجرة ولذلك يشار إليه بالبنان، ولكنّ التوقف على هذا العنصر وحصر العلمانية بهذه المقولة يفضي إلى التوغل في الخطأ، ولابدّ من العودة قليلاً إلى الوراء لمعرفة الجذور التاريخية والفلسفية للعلمانية، لأننا بدون الفحص في الأسس والمرتكزات لا يمكننا التعرف على ما حدث في التاريخ المعاصر للبشرية.

العلمانية في الفكر والدوافع:

إنّ العلمانية تمتد في أصولها إلى الدوافع وكذلك إلى الأفكار،



فنحن البشر نتكوّن من عنصرين أو مقولتين: أحدهما عنصر الدوافع، والآخر عنصر الأفكار، ودوافعنا بدورها تابعة لأفكارنا، يقول جلال الدين الرومي،

- يا أخي أنت مجرّد فكر
- وما بقي منك عظام وجلد[٥]

عندما ينظر الرومي إلى الإنسان من هذه الزاوية فإنّه يقرر أنّ حقيقة وهوية الإنسان وشخصيته تكمن في أفكاره، فإذا كانت أفكارك حسنة وصالحة فأنت إنسان صالح وإذا كانت سيئة فأنت سيّئ وإذا كانت منحرفة فأنت منحرف وهكذا.

وفي مورد آخر يقرر الرومي في ديوانه هذه الحقيقة وهي: أنّ روح الإنسان عبارة عن علمه ومعرفته فكلما اتسعت معارف الإنسان وعلومه اتسعت روحه، وبما أنّ مقتضى روح الإنسان هو العلم والمعرفة فإنّ الجهل يساوق إفراغ الروح من مضمونها، غاية الأمر أنّ فهم كلام جلال الدين الرومي يحتاج إلى ضم الدوافع والبواعث إلى حقل الأفكار، أي نقول إنّ الإنسان عبارة عن الفكر زائداً الدافع «الدافع للعمل» والدوافع تستمد قوتها وروحها من الأفكار وتتناسب معها وتترك آثارها في الواقع الخارجي من قناة الأفكار.

أحياناً نعرف بعض الأمور إلاّ أننا في هذه الحالة نعيش الانفعال ولا نتحرك باتجاه الواقع لنساهم في تغييره بل نقف موقف المتفرج والمصور الذي يمسك بآلة التصوير بيده ليصوّر الوقائع والحوادث، ولكن عندما نتحرك في مقام العمل ونسعى لتغيير الواقع والتأثير عليه فإنّ تأثيرنا هذا يرتبط بنوع وعينا وفهمنا، وكذلك يرتبط بنوع دوافعنا في هذه الحركة. فأحياناً ننطلق من دوافع خيّرة وأخرى من دوافع شريرة،

---

(٥) المثنوي، الدفتر الثاني، البيت ٢٧٧.



أحياناً نتحرك من مواقع الحب والود وأخرى من مواقع العداوة والخصومة. وهكذا الحال في سائر الدوافع والبواعث الأخرى التي يعيشها الإنسان في حركة الحياة والمجتمع.

وتأسيساً على ذلك فنحن نملك مجموعة من الأفكار والدوافع، وبهذه المقدمة يمكن القول إنّ العلمانية في حقيقتها عبارة عن التأثير في مجالين:

أحدهما: أنّها حوّلت الأفكار إلى أفكار علمانية.

والآخر: أنّها حوّلت الدوافع إلى دوافع علمانية.

وبما أنّ الإنسان مركب من هذين العنصرين، فلذلك عندما يحدث تغيير في هذين العنصرين فالإنسان يتغير أيضاً، عندما يتغير الإنسان «أي تتغير روحه» فالعالم سيتغير أيضاً، وعندما يتغير الإنسان فتاريخ الإنسان سيتغير أيضاً.

المعنى اللغوي لمصطلح العلمانية:

هذه المفردة في اللغة الأجنبية «سكولاريسم» وقد ترجمت إلى اللغة العربية بكلمة «علمانية»، وهناك خلاف في تلفظ هذه الكلمة، فتارة نقرأ بفتح العين «عَلمانية» وأخرى بالكسر «عِلمانية» فإذا قرئت بكسر العين «عِلمانية» فمادتها كلمة «علم» تعطي معنى «العلمي» تقريباً وهو نوع من المصدر الجعلي في اللغة العربية مثل «العقلانية» بمعنى استعمال العقل، فالعِلمانية هنا يراد بها التحرك بآليات العلم، وكأنّ ما وقع في العِلمانية وهو أنّ الأفكار أضحت علمية ورؤية الإنسان إلى العالم والظواهر الطبيعية في العالم أضحت علمية، هذا هو أحد معاني العلمانية.

أمّا القراءة الأخرى لهذه المفردة بفتح العين «عَلمانية» فهي مأخوذة من «عالم» أي التمظهر بمعالم وملامح هذه الدنيا وهذا العالم الدنيوي،



وكأنّ العَلمانية بهذا المعنى تحصر نظرها إلى العالم الأرضي دون التطلع إلى آفاق السماء وعالم الغيب وما وراء الطبيعة، حيث يتمّ تجاهل العالم الكبير وعالم الغيب وعالم ما وراء الطبيعة وحصر العمل والنظر والتعاطي مع هذا العالم المادي والمحسوس، هذا هو المعنى الآخر للعلمانية، فإذا أخذنا بالحسبان هذا المعنى للكلمة فإنّها تتوافق أيضاً مع كلمة «سكولاريسم»، وطبعاً إنّ العرب بشكل عام يعتقدون أنّ مفردة العلمانية «بكسر العين» أصح من الأخرى، أي بمعنى «العلموية».

هذه الإشكالية في استخدام هذا المصطلح موجودة في الثقافة الغربية أيضاً، ولا تتصور أنّ مصطلح العلمانية في الغرب يراد منه تعريف واضح ومتفق عليه من قِبل الجميع، فكلمة «سكولار» كلمة لاتينية وتعني «الحال» وهو «الزمان الحاضر» ومن هنا فكلمة سكولاريسم تعني في الحقيقة «الالتفات للزمان الحاضر والاهتمام بالحال الحاضر»، وإذا أردنا ترجمة هذا المصطلح بما يتوافق مع ثقافتنا فينبغي القول إنّها تعني «ابن الوقت» فالعلماني هو الشخص الذي يتعاطى مع الظرف الحالي، وتعلمون أنّ كلمة «ابن الوقت» لها معنى خاص في أدبياتنا الصوفية ولا ترتبط بالعلمانية بالمفهوم الحديث، وكذلك لها معنى آخر في الادبيات السياسية المعاصرة ولا يرتبط هذا المعنى أيضاً بالعلمانية بالمفهوم السائد.

معنى «ابن الوقت» لدى المتصوفة والسياسيين:

أمّا معنى «ابن الوقت» لدى المتصوفة فيعني أن يعيش الإنسان الحال الحاضر بدون الاهتمام والتفكير بالماضي والمستقبل، وعلى حدّ تعبير مولانا الرومي:

ـ أيّها الرفيق إن الصوفي ابن الوقت



ـ فليس القول غداً من شروط الطريق[٦]

فلا ينبغي التفكير في الماضي لأنّ الماضي أصبح في طيات العدم، فالإنسان الذي يفكر في الماضي فكأنّه ميت، ولذلك ينبغي على الإنسان إزاحة قضايا الماضي ودفنها، وكذلك بالنسبة للمستقبل فهو عدم أيضاً فلا ينبغي التفكير فيه، بل يجب أداء حق الحال الحاضر والعمل بمقتضيات الوقت الحالي، وهذا يشبه بالضبط أنّك تعيش في فصل الشتاء فلابدّ من العمل بمقتضى هذا الفصل مثلاً تلبس ملابس شتوية وتعمل على تدفئة بيتك وتتناول أغذية حارة، وأمّا في الصيف فتعمل بمقتضى فصل الصيف، وهذا هو معنى «ابن الوقت» في مصطلح الصوفية.

أمّا في أدبياتنا السياسية فابن الوقت يعني الشخص الانتهازي والمتلوّن وكما يقال إنّه عضو في حزب الرياح، فلا أصل له ولا أساس، وهذا المعنى يتضمن قيمة سلبية في حركة الإنسان السياسية، وبديهي أنّ مصطلح «سكولاريسم» لا يعني هذين المفهومين الصوفي والسياسي، وإن اشترك معهما في اللفظ.

العلمانية في المصطلحات المعرفية والعقلانية في الغرب تعني أنّ الشخص يعيش هذا الزمان وهذا العصر وهذه المرتبة من الوجود الحال، ففي هذا المصطلح ينقسم العالم إلى منطقتين: منطقة اللازمان ويقال عنها eternal order والأخرى منطقة الزمان. وعندما نقول منطقة اللازمان فلا يعني الأبدية والخلود بل المنطقة المتعالية على الزمان والتي لا يوجد فيها زمان على الاطلاق، وفي مقابلها مرتبة tempolar order، أي منطقة الزمان والزمانيات، وبطريق أولى تشمل عالم المادة والذي يعتبر من أرحب مساحات هذا العالم، ولذا يطلق عليه عالم

---

(٦) المثنوي، الدفتر الأول، البيت ١٣٣.



المادة أو عالم الزمان، أو مرتبة الزمان. وهذا هو السائد في محوارتنا العرفية.

وبما أنّ مرتبة اللازمان تساوق مرتبة الروحانيات ومرتبة ماوراء الطبيعة وعالم الغيب فإنّه يطلق عليها eternal order ويطلق على عالم الزمان وعالم المادة tempolar order، وبما أنّ عالم الزمان ملتصق بعالم المادة ولا يوجد زمان بدون مادة ولا مادة بدون زمان، فالزمان وليد الحركة، والحركة بدورها مقترنة دوماً بالمادة، ولذلك عندما تقول «عالم الزمانيات» أو تقول «عالم الماديات» فإنّ المقصود واحد.

والآن عندما نطلق كلمة «سكولاريسم» فمرادنا هو الالتفات إلى عالم الزمانيات فقط، أي عالم المادة، إذاً فالعلمانية تعني «هذا العالم» أي أن ينحصر اهتمام الإنسان ونظره إلى هذا العالم الدنيوي ويغفل عن وجود عوالم أخرى، سواء كانت تلك العوالم موجودة أم لا، وتلك العوالم تنحصر في عالمين لا أكثر، أحدهما عالم ماوراء الطبيعة والمادة، والآخر عالم الآخرة. أي العالم الذي يتنظرنا بعد الموت ورحيل الإنسان من هذا العالم الدنيوي. وهذان العالمان بإمكانهما التأثير في أفكارنا وفي دوافعنا تأثيراً سلبياً، فعندما نعمل على إلغاء هذين العالمين من فضاء تفكيرنا أو لا نهتم بهما فمن الطبيعي أن نعيش في هذا العالم المادي الصغير وسوف تتبدل دوافعنا وأفكارنا تبعاً لذلك.

إذاً فالعلمانية عبارة عن الالتفات إلى عالم المادة وعدم الالتفات إلى مراتب أخرى للوجود، أي المراتب الموجودة وراء هذه الحياة الدنيوية الضيقة، وهذا الاغفال يتجسد في دائرتين: إحداهما دائرة الأفكار والأخرى دائرة الدوافع، بمعنى أنّ الإنسان يحصر أفكاره في هذا العالم المادي وحينئذ سيكون علماني الفكر، وعلى صعيد آخر يحصر همّه ودوافعه في هذا العالم ويعمل وفق مقتضياته وحينئذ



فالعلماني هو الشخص الذي يهتم بهذه الحياة الدنيوية ويتحرك بمقتضى معيشته الدنيوية ولا يفكر بشيء آخر ولا يعمل من أجل هدف آخر ولا يملك حساباً في حياته خارج هذه الدائرة. هذا هو معنى العلمانية بشكل دقيق.

إذا تحرك الشخص في حياته وفق هذه المقولة وأضحى الفكر العلماني والدوافع العلمانية هي الأصل والأساس في حركة هذا الإنسان، فسيتحوّل هذا الإنسان بشكل كامل كما نشاهده في حالات الإنسان المعاصر. وبشكل عام فالإنسان المعاصر والعلماني يعيش في عالم صغير جدّاً، وأحياناً يكتب له النجاح والموفقية في حياته، من هذه الجهة، وحاله بالضبط حال السلطان الذي يسيطر على بلد صغير وليس له فتوحات كبيرة وواسعة، فحينئذ سيكون أكثر سيطرة على مناحي البلاد، أمّا السلطان الذي يكثر من الفتوحات ويسيطر على مناطق شاسعة ومترامية الأطراف وامبراطورية كبيرة فإنّ قدرته وسيطرته على هذه البلاد تضعف بنفس النسبة، والسرّ في أنّ الإنسان المعاصر في العالم الحديث نال نجاحات وموفقيات من بعض الجهات هو أنّ دائرة فكره وسيطرته العملية أضيق من السابق، رغم أنّه خسر بعض الأمور بنفس النسبة أيضاً ولكنّ نظرنا يرتبط بهذه المنطقة الدنيوية من حياة الإنسان المعاصر.

ولست الآن في مقام التقييم والحكم، فما أروم بحثه هنا هو ما يتصل بمعنى العلمانية، ولذلك ننطلق في هذا البحث من منطقة الدوافع لنرى ما معنى أن تكون الدوافع علمانية وما مدى تأثيرها في حركة الحياة والمجتمع.

معنى علمانية الدوافع ودور الأنبياء:

لقد سمعنا وتحدثنا كثيراً عن ظاهرة النبوة ودور الأنبياء في واقع



الحياة البشرية، وهنا أشير إلى نقطة ترتبط ببحثنا هذا، فالكشف المهم للأنبياء والذي اكتشفوه بأنفسهم وأخبروا الآخرين به هو أنّهم ربطوا بين أعمالهم الحسنة ورضى الله تعالى، فذهبوا إلى أنّ الأعمال الحسنة تقع مرضية لله تعالى، والأعمال السيئة تقع مبغوضة لله تعالى.

إنّ بعض الأعمال يرى العقل البشري أنّها حسنة وبعض آخر يراها سيئة، فعقلنا يقول هذا العمل حسن وذلك سيّئ ويتفق جميع العقلاء في حسن وقبح هذه الأعمال، مثلاً: الكذب في أغلب الموارد إن لم يكن جميعها قبيح والصدق في أغلب الموارد حسن، والخيانة قبيحة وخدمة الآخرين حسنة وهكذا، وتشخيص هذه الأمور بيد العقلاء، فحتى لو لم يبعث الأنبياء فإنّ عقلاء العالم وحكماءهم يشخّصون حسن وقبح هذه الأمور، لا أقول عامّة الناس، بل الأشخاص العقلاء والواعون يدركون هذه الأمور ويدوّنونها في كتبهم ويطرحونها على الناس في كلماتهم.

وأمّا اكتشاف الأنبياء فهو أنّهم قالوا للناس، أولاً: الله موجود، «الأنبياء هم الذين عرّفوا وبيّنوا حقيقة الأُلوهية للناس» وثانياً: قالوا إنّ رضا الله وسخطه يتوافق مع حسن الأشياء وقبحها، أي أنّ ما يحكم به عقل الإنسان بأنّه حسن، فإنّ الله تعالى يحبّه ويريده، وما يحكم به عقل الإنسان بأنّه قبيح فإنّ الله يبغضه. وبكلمة ثانية أنّ العقل والشرع لا يتحركان باتجاهين مختلفين بحيث تختلف أعمال وسلوكيات الإنسان إذا كان مؤمناً ومطيعاً لله عن حركته وسلوكه إذا كان غير مؤمن، فالمؤمنون لا يتحركون في طريق يختلف عن طريق عقلاء الناس. والغالب هو تطابق هذين المسارين، وهذا يعني أنّ الله تعالى قد خلق عقل الإنسان بشكل يدرك الأمور التي يريدها الله من الإنسان ويدرك حسن الأمور التي يحبّها الله، ويدرك قبح الأمور التي يبغضها الله.

ومن الممكن أن يقع عكس هذه القضية وأنّ الله القادر بإمكانه أن



يعمل بعكس هذا الاتجاه، أي أنّه يخلق عقلنا بشكل يدرك حسن بعض الأمور التي يبغضها الله وبالعكس، مثلاً لنفترض أنّ شيطاناً قد سيطر على هذا العالم واستولى على عقولنا بقوته الشيطانية المهيمنة بحيث نرى القبيح حسناً، وأساساً فإنّ عمل الشيطان يصبّ بهذا الاتجاه وقد ورد في القرآن أنّ مهمّة الشيطان هي التزيين وقد وردت هذه الكلمة «تزيين» في أكثر من مورد في القرآن الكريم[٧] وتعني هذه الكلمة أنّ القبيح يظهر للإنسان بشكل جميل وجذاب بحيث إنّ الإنسان يراه حسناً، ولكنّ الله تعالى لم يعمل بهذه الصورة، بل جعل هناك تطابقاً بين عقولنا وما يريده منّا، أي أنّه جعلنا نرى الأمور التي يحبّها حسنة والأمور التي يبغضها نراها سيئة.

إنّ الله تعالى أعلن عن الأمور التي يحبّها والأمور التي يبغضها عن طريق الأنبياء مع أنّه جعل فهم هذه الأمور في مطاوي العقل البشري بحيث إنّ هذين الإدراكين يتطابقان، فالأنبياء اكتشفوا هذا التوافق بين مطلوب الله والعقل، فنحن لا نملك طريقاً مباشراً مستقلاً لمعرفة مراد الله تعالى ولا نعلم ما يريده وما لا يريده منّا، والأنبياء هم الذين أوصلوا إلينا خبر السماء وتحدثوا إلينا بوجود مثل هذا التطابق، وهذا التطابق والتوافق يعدّ فرصة ثمينة ومباركة، أي أنّ الإنسان إذا تحرك بوحي عقله وبعيداً عن المؤثرات النفسانية والنوازع المادية فإنّه بإمكانه أن يسلك طريق الحق والصواب والعبودية لله تعالى، والعكس صحيح فإذا تحرك الإنسان بدوافع إلهية وبوحي التعاليم السماوية فإنّه يسلك ذات الطريق الذي يسلكه العقلاء بعيداً عن مقتضيات الأهواء والشهوات.

---

(٧) ﴿زيّنَ لَهُم الشيطانُ ما كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ (سورة الأنعام، الآية ٤٣؛ ﴿وإذ زيّنَ لَهُم الشيطانُ أعمالَهُم﴾ (سورة الأنفال، الآية ٤٨؛ ﴿وزيّنَ لَهُم الشيطانُ أعمالَهُم﴾ (سورة العنكبوت، الآية ٣٨؛ سورة النحل، الآية ٦٣).



استقلال الأخلاق عن الدين:

إذاً فالأنبياء هم المكتشفون لهذه الحقيقة، ومعنى هذا الكلام أنّ الاخلاق مستقلة عن الدين، فالقيم والفضائل والرذائل مستقلة بذاتها عن التعاليم الدينية، أي أنّ الأديان لا تعلّم الناس الحسن والقبح، بل وظيفتها الكشف عن أنّ هذه الأمور الحسنة محبوبة لله تعالى، وتلك الأمور والأعمال القبيحة والسيئة مبغوضة لله تعالى، وهذا هو ما اكتشفه الأنبياء، فالأخلاق تتطابق من جهة تاريخية مع الدين، بمعنى أنّ القيم الأخلاقية ترتبط تاريخياً بالدين ولكنّها لا تستند منطقياً إلى الدين.

وبعبارة أخرى، أنّك لو توغلت في عمق التاريخ ونظرت إلى ماضي البشرية وسلطت الضوء على المنابع التاريخية فسوف ترى أنّ الأنبياء وضعوا نظماً أخلاقية وقدموها إلى أقوامهم مجاناً فعمل الأنبياء هو أنّهم علّموا الناس هذه القيم والنظم الأخلاقية مجاناً، وعندما ننظر إلى التاريخ نرى أنّ المنظومات الأخلاقية قد بزغت من أعماق مدارس الأنبياء، ولكن لا يوجد مثل هذا الارتباط من الناحية المنطقية، بمعنى أنّ الإنسان يستطيع منطقياً أن يدرك الحسن والقبح في الأعمال بدون الاستعانة بدين من الأديان، غاية الأمر بما أنّ معظم الناس ليسوا من أهل التحقيق والتحليل ولا من أهل الفكر وانتاج الأفكار بل يعيشون استهلاك الفكر عادة، فهم مشترون أكثر من كونهم بائعين، وهم مقلّدون أكثر من كونهم محققين فجاء الأنبياء وملأوا هذا الفراغ وقدّموا متاعهم مجاناً لهؤلاء الناس، ولذلك فإنّ خطاب الأنبياء موجّه لغالبية الناس وهو أنّكم في حال فقدانكم لهذه الأمور وعدم إمكانكم انتاج مثل هذه الأفكار والتعاليم فتعالوا وخذوها منّا مجاناً.

أمّا خطاب الأنبياء للحكماء والعلماء فهو: إذا تحركتم في أعمالكم وفقاً لعقولكم وبعيداً عن الطمع والأهواء فإننا نضمن لكم أنّ عملكم هذا سيكون محبوباً لله تعالى، ومن هنا فإنّ أهم رسالة للأنبياء



ليست التأكيد على العقل واستخدامه بل على تحرير العقل من أسر الأهواء والشهوات، فمشكلة العالم الغربي لا تكمن في تمدنه وحضارته العقلانية، فالعقلانية هناك ممتدة وراسخة بشكل عجيب وكل شيء يؤخذ وفق آليات العقلانية، ولكنّ مشكلة هذه الحضارة هي أنّ هذا العقل ليس حرّاً، بل واقع في أسر الأهواء (اجوئيسم[8]) وأشكال الحرص والأنانية والغضب والطمع والشهوات، فالعقل لوحده أمر جيد وحسن، ولكن بشرط أن يكون حرّاً.

إنّ أهم رسالة للأنبياء لم تكن علماً ولا فلسفة ولا عقلانية، بل كانت نداءً للحرية والتحرر، فالأنبياء تركوا تعليم العلم والفلسفة للناس أنفسهم، وقالوا لهم: إنّ الله وهب لكم العقل فتحركوا للكشف عن قوانين الطبيعة واستلهام المعارف الفلسفية بعقولكم، إذهبوا وجرّبوا وحاولوا تصحيح أخطائكم بالتجربة وتحقيق التقدم والتطور في مناحي الحياة، فالأنبياء لم يعلّموا أحداً علم الطب ولا الفلسفة ولا الهندسة ولا العلوم التجريبية، فقد كانوا يؤكدون على ذلك الأساس المحوري لرسالتهم والذي يتمثّل في نداء الحرية، والحرية بالمعنى الدقيق للكلمة هي حرية العقل، فإذا كان العقل أسيراً بيد الشهوات والمطامع فعدمه خيرٌ من وجوده، وإذا أضحى العقل شيطانياً فإنّه يصنع المصائب والفخاخ دائماً، فهذا العمل نوع من العقلانية والفن أيضاً، ولكن هذا الفن يفضي إلى أسر الإنسان أكثر فأكثر، فإذا عقدت عقدة لا يستطيع أي إنسان أن يحلّها فأنت تتصور أنّ هذا من نبوغك حيث أضفت إلى عقد العالم عقدة أخرى، والحال ينبغي عليك أن تقود الناس باتجاه حلّ العُقد في العالم وحلّ مشاكلهم.

أجل فالأنبياء اكتشفوا هذه الحقيقة في دائرة عقلانية الناس

---

(٨) egoism.



ودوافعهم، وهي أنّ المحاسن التي اكتشفها العقل المتحرر من أسر الأهواء متطابقة مع مراد الله تعالى ومتوافقة مع تعاليم السماء، ولكن كما ذكرت آنفاً فالأخلاق مستقلة عن الدين منطقاً وحسن وقبح الأعمال لا تؤخذان من الدين، بل الأخلاق قائمة بذاتها، فالكذب قبيح بنفسه لا لأنّ الله قال إنّه قبيح رغم أنّ الله يرى الكذب قبيحاً أيضاً، والصدق حسن بنفسه لا لأنّ الله قال إنّه حسن رغم أنّ الله يرى الصدق حسناً أيضاً. فهذان الأمران متطابقان ولكن شأن أحدهما لا يؤخذ من الآخر.

وبالإمكان أن ندرس هذه المسألة بنحو آخر ومن زاوية أخرى ونقول: إننا نملك عقلاً وهذا العقل يستطيع تشخيص الحسن والقبيح من الأعمال ويكتشف الدوافع الحسنة والسيئة في ذواتنا سواءٌ شاء الله ذلك أم لا، فلا حاجة في هذا الشأن لله تعالى، بل نكتفي بعقلنا في تشخيص هذه الأمور ونتحرك في إعمار حياتنا وسلوك طريق التقدم والازدهار في واقع الحياة والدنيا، فإذا كانت إرادة الله متوافقة مع أعمالنا الحسنة فنعم المطلوب، وإذا كان يستاء من الأعمال السيئة وتطابقت إرادته مع حكم العقل فنعم المطلوب أيضاً، ولكن لو أننا اكتفينا بالأحكام التي تصدرها عقولنا تجاه الأعمال والسلوكيات الحسنة والقبيحة مع غض النظر عن إرادة الله ومشيئته فما ضرر ذلك.

الاستغناء عن الدين والشرع:

هذا هو فحوى ما حدث في فضاء العلمانية، فالعلمانية في أجلى صورها ومظاهرها أنّها تقول: إذا تقرر وجود تطابق وتوافق بين معطيات العقل وأحكام الشرع، فحتى لو تركنا الله جانباً وغفلنا أو تغافلنا عنه أو عن تعاليمه فسوف لا نخسر شيئاً ولا يصيبنا ضرر جراء ذلك، لأننا سنبقى نسير في خط الصواب والحقيقة وبالتالي نتمكن من إعمار وتطوير حياتنا الدنيا، ولذلك فالإنسان ينبغي أن يتمسك بعقله ويستعمل



عقله ويجعله محور تصرفاته وسلوكياته والأساس لتأملاته وأحكامه، فلا يخسر شيئاً.

ومن جهة أخرى يقولون: إنّ الاعتماد على الدين مضرٌ أحياناً، فعندما تقول إنّ الدين يقول كذا وكذا فأنت لا تواجه أمراً مستقلاً وموضوعياً فهناك العديد من الأشخاص يدّعون أنّهم حملة لواء الدين، والدين مادام على شكل نصوص دينية في الكتاب والسنّة فهذه النصوص صامتة ولا تتحدث بشيء فإذا أردنا للدين أن يتحرك في أجواء المجتمع ويجسد تعاليمه في واقع الحياة فهناك جماعة تدعي التولية على شؤون الدين وهم رجال الدين الذين يقولون لك بأننا نطق باسم الدين ونحن أولياؤه وحملة لوائه، وحينئذ سيواجه الناس شتى ألوان الخداع والتزوير باسم الدين من الأشخاص.

إذاً ففي نظر العلمانيين، أولاً: إنّ اجتناب الدين والابتعاد عن رجال الدين وأصحاب الخطاب الديني له فوائد. وثانياً: إنّ العمل وفق أحكام العقل فقط وجعله محوراً في حركة الإنسان في واقع الحياة ليس فيه أي ضرر للإنسان فحتى إذا صرفنا النظر عن وجود الله وأخرجناه من دائرة حياة الإنسان، فإننا لا نواجه مشكلة ولذلك لابدّ من علمنة الدوافع، أي في مقام العمل والممارسة لا نأخذ رضا الله أو أحكامه بنظر الاعتبار ولا نتحرك في سلوكياتنا قربة إلى الله بل من أجل أنّ عقلنا يقول إنّ هذا العمل حسن وذلك العمل قبيح، وهذه المنظومة الفلسفية بالشكل الذي ذكرته تمثّل دعامة وقاعدة متماسكة لمدرسة العلمانية، ويتبيّن بذلك أنّ العلمانية لا تقوم على أساس الأهواء ولا على عنصر الجهل بل تختزن في مضمونها منطقاً معقولاً وجليّاً.

وقد تولدت العلمانية بهذا المعنى والتعريف الذي ذكرته قبل ثلاثة أو أربعة قرون على الأقل، يعني **أولاً**: إنّ الغربيين حاولوا اقصاء رجال الدين والتخلص من الأضرار المتولدة من سلوكياتهم وتصرفاتهم.



ثانياً: الرجوع إلى العقل، أي العقل الجمعي، وذلك من خلال الوثوق والاطمئنان بأنّ الله تعالى أيضاً يؤيد هذه المسيرة ويمضي أحكام العقل كما يقول أتباع الدين، إذاً فنحن لا نواجه أي مساءة من هذا المسلك.

النظافة من الإيمان:

على سبيل المثال: ورد في النصوص الدينية: «**النظافة من الإيمان**» وقد سمع هذه المقالة جميع المسلمين، وهي عبارة مهمّة جدّاً، ولكن في الغرب ومنذ خمسة أو ستة قرون كان الغربيون يتساهلون جدّاً مع مسألة النظافة ويذكر المؤرخون هذه العبارة بالنسبة للتصوف المسيحي: «اترك بدنك حتى لا تحتاج إلى لباس» وبما أنّ الرهبان اعتزلوا الدنيا واجتنبوا الأمور الدنيوية فقد أهملوا أبدانهم أيضاً وكانوا يتصورون أنّ الاهتمام بالبدن يتنافى مع الكمال الروحي، وأحد أنواع الاهتمام بالبدن الاهتمام بنظافته، وعلى هذا الأساس فإنّ الرهبان المسيحيين لم يكونوا يعتنون بنظافة أبدانهم وكانوا يرون أنّ ترك النظافة يفضي إلى الكمال الروحي، وقد ذكروا في أحوال بعض القديسين والعرفاء المسيحيين أنّ الزائر لهم يجد نفسه مضطراً بالإمساك بأنفه على بعد مائة متر عنهم بسبب الرائحة العفنة التي تفوح من ذلك المكان، ويقول راسل: إنّ هؤلاء الرهبان كانوا يعتقدون بأنّ القمل هي درر وجواهر إلهية، فعندما تسمع عبارة «النظافة من الإيمان» فلا تتصور أنّها كلمة زائدة.

عندما ننتقل إلى العصر الحاضر فسوف نرى المسلم يهتم بنظافة بدنه وغسله بدافع أنّ النظافة من عناصر الإيمان وأنّ الله ورسوله قالا بأنّه ينبغي عليك أن تكون نظيفاً، وهذا المعنى يمثّل دافعاً وباعثاً دينياً، أي أنّ هذا الشخص إنّما يتحرك بهذه الاتجاه لأنّه سمع هذه المقالة من



أولياء الدين أو من الله، ولكن عندما يتحرك شخص آخر ويعمل هذا العمل ويهتم بأمر النظافة لا منطلق ديني ولا من أجل أنّ الله أمر بالنظافة بل باعتبار أنّ هذا العمل في ذاته عملٌ جيد ومطلوب وتترتب عليه فوائد كثيرة وتترتب على عدم الاهتمام بالنظافة أضرار كثيرة أيضاً، وهذا الأمر يحكم به العقل والتجربة البشرية، فهنا في الواقع نواجه عملاً واحداً بنوعين من الدافع، هذان الدافعان يتطابقان ويسيران في خط واحد.

مثال آخر: ورد في النصوص الدينية هذه العبارة: «حب الوطن من الإيمان» وهذا يعني أنّ من تعلقات الإنسان المؤمن هو حبّه لوطنه وإذا لزم الأمر فيجب عليه الدفاع عنه، ولكننا نجد الكثير من البلدان والمجتمعات البشرية التي لا تعيش نظاماً دينياً ولا يتدخل الدين في تفاصيل حياتهم يدافعون عن أوطانهم أيضاً، فهذه الشعوب تجسّد حبّ الوطن في عملها وسلوكياتها ولا يمرّ ببالها أنّها تعمل عملاً دينياً وإيمانياً.

وقد ورد في العديد من الروايات أنّه يستحب تقبيل الزوجة أو أن تقوم الأُم باحتضان طفلها وأن ترضعه من ثديها، وجميع هذه الأعمال جيدة وحسنة بذاتها وجميع العقلاء يسلكون هذا المسلك دون أن يتوقعوا من ذلك ثواباً دينياً، وجاء في الروايات في ما يتصل بطلب العلم أنّ الملائكة تفرش أجنحتها لطالب العلم، وهذا يعني أنّ طالب العلم عزيز عند الله إلى درجة أنّه يسير على أجنحة الملائكة[٩].

وهذه العبارات الدينية الواردة في تراثنا الديني تثير في نفوس

---

(٩) مثلاً: قال النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله): «**ألا إنّ الله يحبّ بغاة العلم**» (الكافي ج١، ص ٣٠) وقال أيضاً: «**يا عليّ ساعة العالم يتكي على فِراشه ينظر في العلم خيرٌ من عبادة سبعين سنة**» (عدّة الداعي، ص٦٦).



الناس بواعث دينية لطلب العلم وتقول لك إنّ عملك هذا ستثاب عليه في العالم الآخر، ومثل هذه الروايات كثيرة في مجالات مختلفة بمعنى أنّ الكثير من الأعمال التي يقوم بها أفراد البشرِ اليوم بدوافع مستقلة عن الدين كانت في الماضي مستوحاة من التعاليم الدينية ويتحرك الإنسان في أدائها بدوافع دينية.

نحن اليوم ننطلق في ممارساتنا الفردية والاجتماعية بدوافع ومحاسبات عقلانية فمعظم سلوكياتنا وأعمالنا لا تنبعث من دوافع دينية وهذا هو معنى الحياة العلمانية، فأغلبنا لا يُدخل نيّة القربى ورضا الله في محاسباته وأمور معيشته، وطبعاً نحن نرحب إذا علمنا أنّ الله يرضى عن هذه الأعمال ولكننا لا ننطلق في أعمالنا وسلوكياتنا من هذا الموقع ومن أجل كسب رضا الله، وحتى حياة الأشخاص المتدينين تندرج في هذا الإطار أيضاً، وهذه السلوكيات والرؤى لها ما يبررها، وذلك أنّ عقل الإنسان يملك القدرة على تشخيص الأعمال الحسنة والسيئة وقد أمضى الله هذه القابلية وأيّد تشخيص العقل في هذه الأمور، ولذلك فلا إشكال في أن يعتمد الإنسان على عقله ولا يفكر بالله والدين في هذه الموارد، وهذا هو معنى علمنة الدوافع، وكما أوضحت آنفاً أنّ الدوافع في العالم الحديث أضحت علمانية إلاّ ما ندر، أي أنّنا نتحرك من منطلقات عقلانية وعلى ضوء تشخيص العقل للحسن والقبح.

معنى علمنة الأفكار:

أمّا بالنسبة للأفكار وعلمنتها فلها قصة شيقة، فعندما ندخل دائرة العقلانية النظرية ستتجلى أمامنا علمانية الأفكار، فطريقة تفكيرنا ورؤيتنا عن العالم وأحكامنا التي نصدرها عن الحوادث المختلفة كلها أضحت علمانية، بمعنى أننا نرى العالم الذي نعيش فيها مستقلاً عن العوالم



الأخرى وقائماً على أقدامه، وفي تحليلنا للحوادث وتفسيرنا للظواهر الطبيعية لا نجد أنفسنا بحاجة إلى أسباب وعوامل خارج الطبيعة وهذا معنى العقل العلماني والعلْم العلماني، وكأنّ الطبيعة نفسها تتولى إدارة أمورها وتدبير شؤونها ولا تحتاج إلى شيء خارج عن ذاتها. هذا العالم كان في نظر الفلاسفة القدماء وفي نظر الأنبياء بمثابة المهد ونحن كالأطفال نرقد في هذا المهد الذي يرتبط من طرفيه بحبال تشدّه من جهتين: أحدهما المبدأ، والآخر المعاد. فلو انقطع الحبل فإنّ المهد سيسقط ونسقط معه، ولكن الإنسان المعاصر بهذا العقل العلماني لا يرى أيّاً من هذه الحبال، ولا شأن له بها، بل يتصور أنّ هذا المهد معلق في الفضاء ولا يحتاج إلى أن يرتبط بجهة معينة أو يعتمد على مبدأ معين.

وأتذكر أنني عندما كنت في بريطانيا كنت أدرس تاريخ الفيزياء إلى جانب دروس أخرى، وعندما سألت الاستاذ الذي كان يدرسنا نظرية حركة الغازات: لماذا جزيئات الغازات دائمة الحركة؟ فكان ردّ فعل الاستاذ عجيباً بالنسبة لي، فقد قطّب من جبينه وكأنّه لم يفكر اطلاقاً في هذه المسألة، وكان جوابه أنّه اكتفى بالقول نحن نفرض ذلك، وفي الواقع فإنّ نظرية حركة الغازات في الفيزياء تبدأ من هذه النقطة وهي أنّنا نفترض الغازات عبارة عن مجموعة من الذرات المتحركة. ومن هنا نبدأ في تفكيرنا ثم نصل إلى القول بأنّ هذه الذرات تصطدم فيما بينها و. . .، وبالتالي فإننا نستنتج جميع القوانين المتعلقة بالغازات من ذلك الفرض الأول. ولا أتصور أنّ أي عالم فيزيائي قد فكر في هذه المسألة وهي: لماذا هذه الذرات دائمة الحركة؟ وعندما تصل إلى هذه النقطة وتسأل هذا السؤال يقال لك: إنّ هذا السؤال يرتبط بالفلسفة ولا يدخل في حقلنا العلمي. ونحن نبدأ من هذا الفرض وأننا نواجه هذه الفرضية في الواقع ونرتب عليها النتائج والتداعيات الخاصة بها.



الطبيعة أيضاً كذلك. بمعنى أنّ بإمكانك طرح هذا السؤال حول الطبيعة وعملها، بالنسبة لعالِم الفيزياء أو عالِم الكيمياء فإن وظيفته بيان قوانين الطبيعة والعلل والعوامل التي تتدخل في ظواهر الطبيعة. فلو أنّه أدى هذه المهمّة وبيّن قوانين الطبيعة ما هي (أو بعبارة أصح كما أيّدتها التجارب) فإنّه قد أدى وظيفته ولكن يبقى هذا السؤال: لماذا يسير قانون الطبيعة بهذه الصورة ولماذا لا يخضع لقانون آخر؟ فهذا الأمر لا يدخل في وظيفة أي عالِم. وربّما يسأل هذا السؤال شخص آخر ويقول: لماذا كان العالم بهذه الصورة، ولماذا لم يكن بشكل آخر؟ فهذا السؤال لا ينبغي طرحه على عالِم الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا، فلو سئل أحدهم هذا السؤال فإنّه سيقول: أنا أصف هذا العالم كما هو موجود، وإذا حالفني الحظ ونجحت في توصيفي له كما هو عليه فقط أدّيت مهمتي بالكامل.

نحن نعيش هذه الحالة، وقد تركنا العالم الكبير وحصرنا أنفسنا في عالم صغير ومحدود، وبهذا المعنى فإنّ أفكارنا أضحت علمانية، أي أننا لا ننظر في علاقتنا مع هذا العالم إلى المبدأ والمعاد بل استخرجنا رؤيتنا من العلوم التجريبية، فقد جاء غاليلو وقال إننا ينبغي علينا ترك العلل البعيدة... وقد صرّح غاليلو بكلام في هذا الشأن اشتهر في تاريخ العلم فيقال إنّ غاليلو قال: العلم يفكر بـ HOW «كيف» ولا يفكر بـ WHY «ماذا» ويقول: لا تسألوا لماذا يسقط الحجر على الأرض فالميكانيك يبيّن لكم كيف يسقط الحجر وبأي سرعة وتحت أي معادلة فحسب. وبديهي أنّ مقصود غاليلو من «لماذا» هو السؤال الماورائي، أي ما هو مبدأ العالم وإلى أين ينتهي. فيقول غاليلو: نحن لا نجيب عن هذه الأسئلة، فمهمتنا النظر إلى الواقع الحالي وعلينا توضيح هذه الظواهر الواقعة في الطبيعة، وطبعاً إذا استطاع العلماء توضيح هذه الظواهر فقد قدّموا خدمة كبيرة، ولا نتوقع



أن يصل العلم لمرتبة أعلى من هذا ولا تملك عقولنا قدرة أكبر من ذلك، وهذا هو معنى علمانية الأفكار.

إذا تبيّن ما ذكرناه آنفاً فيتضح أننا إذا قلنا إننا نعيش في عصر علماني لم نجانب الصواب، وأحد معطيات العلمانية وثمارها الأولية هو فصل الدين عن الدولة. وهذا هو الباعث على أنّكم تخليتم عن «النظافة من الإيمان» وفي ذات الوقت لم تتركوا النظافة، وهكذا الحال بالنسبة للسياسة، فعلى الإنسان أن يتدخل في السياسة ولكنّه في ذات الوقت يتخلى عن «السياسة من الإيمان» ومفهوم توحد الكنيسة والحكومة هو أنّكم تتحركون في الحقل السياسي بدوافع دينية وتحكمون على أسس دينية، فلو أننا تركنا مقولة «حبّ الوطن من الإيمان» وقلنا إننا نحب وطننا لأجل أنّه وطننا لا من أجل الدين، وإذا تخلينا عن «النظافة من الإيمان» وقلنا إننا نريد النظافة من أجل النظافة ذاتها سواء كان هذا الأمر دينياً أو غير ديني، وهذا الحكم يسري كذلك في عالم السياسة، فالعلمانية جعلت من جميع الدوافع غير دينية ومنها الدوافع السياسية، ودوافع التعاليم والتربية، وسائر الدوافع الأخرى، ولذلك قلنا إنّ تعريف العلمانية بأنّها فصل الدين عن السياسة، هو تعريف سطحي ومظلل. إنّ جذور العلمانية أعمق من ذلك بكثير، وفصل الدين عن السياسة في الحقيقة يمثّل إحدى الثمار البدائية التي يمكن اقتطافها من هذه الشجرة. إنّ جميع الدوافع في العلمانية تتحرك من منشأ غير ديني، ومنها الدوافع والسلوكيات في الحقل السياسي والحكومي وما يبقى هو: «العبادة من الإيمان» فقط.

معنى تقابل العلمانية والدين:

وعلى هذا الأساس فإنّ العلمانية تمتد إلى جميع أبعاد وشؤون الحياة البشرية ومنها الحياة السياسية وفي الواقع أنّ العلمانية بالمعنى



الذي ذكرته آنفاً حلّت محل الدين، وعندما يقال إنّ العلمانية ليست ضد الدين فهو كلام صحيح، فالعلمانية لا تعادي الدين ولكن ينبغي التعمق في فهم هذا الكلام، فالعلمانية ليست ضد الدين ولكنّها أسوأ من ضد الدين. لأنّها منافسة للدين وبإمكانها أن تحلّ محلّه وتعمل على إقصائه عن واقع الحياة، فهنا كلمة «ضد» لا تعني العداء، لأننا قلنا إنّ العلمانية ليست عدوة للدين ولا تقصد تدميره والقضاء عليه، ولكنّ الضدية لا تعني دوماً العداوة والتنافي والطرد، أنت إذا جئت بشيء بإمكانه أن يحلّ محلّ شيء آخر بشكل كامل فسوف ينتهي الأمر بإلغاء الأول وإخراجه، وهل هناك معنى للضدية أسوأ من ذلك؟

عندما تأتي بشيء جديد ليحل محل القديم فسوف لا تجد في نفسك حاجة لذلك القديم من قبيل الدواء الجديد الذي يعطي النتيجة نفسها للدواء القديم مع فارق أنّه أقل سعراً وأرخص من القديم، فحسب الظاهر لا يصح القول بوجود ضدية وتضاد بينهما، لأنّ الدواء الثاني ينتج نفس النتيجة، ولكن هناك تضاد باعتبار آخر، وذلك باعتبار أنّ الثاني يأخذ مكان الأول ويحلّ محلّه ويخرجه من الميدان. والعلمانية بهذا المعنى حلّت محل الدين، أي أنّ العلمانية تمنحك الدوافع على العمل فلا يبقى لديك حاجة للدوافع الدينية، والعلمانية تعمل على تلوين أفكارك بلون دنيوي بحيث يسلب هذا اللون الدنيوي اللون الديني السابق. فلا تشعر بعدها بالحاجة في تفكيرك إلى المبدأ والمعاد، وعندما تسلب منك هذه الأمور حينذاك يمكن القول بظهور دين جديد، ورغم أنّه لا يطلق على نفسه اسم الدين. ولكنّه يعمل عمل الدين ويؤدي ذات الوظيفة. أي أنّه يمنحك الدوافع والأفكار أيضاً، بدون أن يطلق على نفسه اسم الدين. وهذه الحادثة وقعت في التاريخ المعاصر للبشرية، وهي ما نطلق عليها اسم العلمانية، والآن يعيش الجميع، المؤمنون وغير المؤمنين في باطن هذا الفضاء وهذه



الأجواء، شعروا بذلك أم لم يشعروا.

ومع هذا الحال فإنّ البشرية فقدت في هذه الحالة أمراً مهمّاً عندما فقدت الدوافع الدينية والأفكار الدينية، والعلمانية وإن كانت بحسب الظاهر حلّت محل الدين ومنحت الناس الدوافع والأفكار، ولكنّها لم تتمكن من جبران ذلك الشيء وتعويضه، ولهذا السبب تشاهدون دوماً أنّ المجتمعات غير الدينية تعيش التحسر على التدين والإيمان حتى في صفوف غير المتدينين، وكأنّهم قد فقدوا شيئاً غامضاً ومهمّاً وليس باستطاعتهم استعادته، فهناك أشكال الخلل والقصور في قلب العقلانية والعلمانية لا يمكن حلّها، فعندما تهيمن العقلانية المحضة على حياة البشر فإنّ هذه الحياة ستخضع للمحاسبة المادية وستكون الأخلاق مصلحية(١٠)، والأفكار علمية، والوسائل مادية وتكنولوجية، كل هذه الأمور ربّما تكون طبيعية ومقبولة، ولكن هناك شيء يفتقده الإنسان في هذه الأجواء، وهو عنصر الإيثار والجود والكرم والتضحية، والمعيار للمحاسبات العقلية هو الربح والمصلحة، فإذا رأينا شخصاً لا يتحرك وراء مصالحه فإنّه يعيش الخلل في عقله، غاية الأمر أنّ هذه المصالح عندما تقف في مواجهة بعضها البعض فستتحول الحياة إلى جحيم.

ولهذا السبب نرى في التنظيرات السياسية والاجتماعية الحديثة وجود سعي جاد لتحويل المنافع الشخصية إلى منافع جمعية والعمل على تطبيق المصلحة الفردية على الجمعية، ولكنّ هذا العمل ربّما لا يكتب له التوفيق بشكل تام، ففي أجواء الثورة الاجتماعية أو في فضاء إضراب عمّالي يتجه بعض الأشخاص إلى الزاوية ويجتنبون المشاركة في هذه الثورة أو ذلك الإضراب، والسبب في ذلك وجود محاسبة عقلانية، فلو كُتب لهذه الثورة أو الإضراب النجاح وتحققت الأهداف

---

(١٠) utilitarian.



المنشودة من هذه الثورة أو الاضراب فإنّ نتائجها وثمارها لا تنحصر بالقائمين بها بل تشمل الجميع ومن جملتهم هؤلاء المنعزلين والقابعين في الزاوية، وإذا أخفقت الثورة ولم ينجح الإضراب فسوف يعقاب الثوار والمضربون وينجو هؤلاء القابعون من العقاب.

وهكذا نرى في هذه العملية محاسبة عقلانية محضة، وطبعاً فإنّ المنظّرين في الليبرالية الديمقراطية يتفقون على ضرورة وجود نزعة الإيثار والتضحية، وهذه المسألة تشكل معضلة كبيرة أمامهم. خلاصة الكلام أنّ العقل لا يمكنه أن يكون من جهة منشأ النزاع، ومن جهة أخرى يكون هو الحكم والرافع للنزاع.

إنّ أفراد البشر يتجهون إلى المطالبة بحقوقهم والسعي للربح وتحقيق مصالحهم، وعندما تتقابل هذه المصالح ينشأ النزاع والقتال، ولا يوجد في العقلانية عنصر الإيثار، هذا هو الشيء الذي تفتقده البشرية المعاصرة، فإذا كانت هناك دوافع للقيم فإنّها تنطلق من دوافع دينية أو شبه دينية، أي أنّ الدافع للإيثار في الإنسان يجب أن يستمد حيويته من جهة أخرى غير العقلانية، وإذا كانت الحياة البشرية قابلة للتحمل لحدّ الآن فإنّ ذلك لوجود بعض الأفراد القلائل الذين ما زالوا يعيشون القيم والمثل الإنسانية والإيثار والتضحية، فإذا زالت معالم هذه المثل الإنسانية من الحياة البشرية ففي ذلك الوقت يتحول المجتمع البشري إلى جحيم ولا يشمّ نسائم الجنّة.

* * *

أسئلة وأجوبة:

■ لماذا لا تكتفي البشرية بالعقل العلماني؟

● ذكرت آنفاً أنّ العقل في العلمانية يمثّل من جهة منشأ النزاع والخصومة ومن جهة أخرى يعتبر هو الحكم والقاضي، ومن هنا تنبعث



المشكلة وتتفاقم، فالعقل بذاته سبب الاختلاف، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في فلسفة الاقتصاد حيث طرحت مسألة «riderfree» فالعقلانية المحضة ربّما تنطلق من محورية العقل الأسير الذي يرتبط في جذوره بالنوازع النفسانية والمطامع الدنيوية التي تنعكس على شكل سلوكيات عقلانية في ظاهرها، ومن هنا تخرج صنوف الأنانية(١١) على شكل عقلانية محضة، ومن هذا المنطلق نرى أنّ الإنسانوية التي تعتبر جوهر العلمانية قد حملت في باطنها الرومانطيقية المضادة لها، حيث حمل أنصار الرومانطيقية لواء الأخلاق والعواطف البشرية وأرادوا إثارة هذه العناصر التي وقعت مظلومة وجرى تهميشها في العقلانية الحديثة، وقالوا إنّ تضخم العقل أدى إلى تهميش وإقصاء القيم وعناصر الإيثار والكرم وأمثال ذلك.

ومن هنا يجب إعادة النظر في تعريفكم للعقلانية، فالعقلانية تحوي شعبتين: فهناك عقلانية نظرية، وعقلانية عملية theoretical reason، practical reason، أمّا العقلانية النظرية فهي العلم والفلسفة وتتجلى بشكل عام في العلوم والمعارف النظرية، وأمّا العقلانية العملية فهي التي تنعكس على ممارسات الإنسان في الواقع العملي، أي في البداية يملك الإنسان فكرة عملية في ذهنه ثم يتولد منها الدافع النفساني الذي يدفع الإنسان للعمل بهذه الاتجاه، فعندما يتحرك الإنسان لعمل معين فإنّ عمله هذا يمثّل خياراً من خيارات متعددة، وفي الواقع أننا نعمل على إلغاء الخيارات الأخرى لتحقيق خيار معين منها.

والسؤال هو: لماذا نعمل على اقصاء سائر الخيارات وتحقيق خيار واحد عملياً؟ هنا تدخل مسألة الحساب النفع والضرر، الربح والخسارة، فمثل هذا العقل عقل تجاري وعقل مصلحي، فهذا العقل

---

(١١) egoism.



يتحرك في جميع الموارد من منطلقات الربح والخسارة، ولا ينحصر الربح والخسارة بالأمور المادية بل بمجموعة ما نطلق عليه منافع وإمكانات من قبيل توفير فرصة العمل، الحقوق المالية، المكانة الاجتماعية، المسكن، الصحة، الرفاه وما إلى ذلك، ونطلق على فقدان هذه الأمور كلمة الخسارة والضرر. فالإنسان الذي يعيش في هذا العالم في إطار هذه الرؤية ولا يرى وجود ربح وخسارة في عالم آخر فلابدّ أن يجري حساباته على هذا الواقع الموجود، مثلاً عندما يقوم بعمل معين يفكر في خلفيات ومعطيات هذا العمل لنفسه وما مقدار ما ينتفع به منه، وهذا شأن العقل العملي في محاسباته تجاه هذه الأمور، وعندما تكون الحالة كذلك فإنّ أصحاب الإيثار والصفح والكرم سيُتّهمون بأنّهم ساذجون وبلا عقل.

وخلاصة الكلام أنّ بعض الحسابات يجب أن تتجاوز مسألة الربح والخسارة، ولا نجد شخصية عظيمة في تاريخ البشرية إلاّ وتحركت من منطلقات الإيثار والتضحية ولا يتمكن الإنسان أن يتحرك بخطوات كبيرة من دون هذا العنصر، فالنهضات والحركات العظيمة في تاريخ البشرية انطلقت من جانب الأشخاص الذين لم يستخدموا في حساباتهم معادلة الربح والخسارة، هؤلاء واجهوا المخاطر ولم يهتموا بمعادلة الربح والخسارة في حركتهم ونهضتهم، ولو أنّهم كانوا يتعاملون في حياتهم على أساس الربح والخسارة فإنّهم سوف لا يتقدمون خطوة إلى الأمام باتجاه الخطر، ونضرب مثالاً لهذه المسألة بشخصية جلال الدين الرومي، فقد كان خطيباً بارعاً ومدرّساً جيداً وذا مكانة اجتماعية كبيرة وكان صاحب فتوى ويتمتع باحترام كبير بين الناس والحكّام والأُمراء في زمانه، ولكنّ هذا الشخص عندما التقى بشمس التبريزي ترك جميع هذه العناوين والأطر ونبذ كل هذه الأُمور الجيدة، فلو نظرنا إلى عمله هذا من الخارج لرأينا أنّه يمثّل جنوناً محضاً. فقد قال له شمس: إذا



أردت أن تتبعني فيجب عليك أن تترك جميع هذه الأمور وفي نفس الوقت لا أعدك بشيء في مقابل ذلك وأنّك ماذا ستحصل عليه بعد ذلك، وكان المولوي يقول: أنا كنت أعلم في بداية الأمر أنّ العشق عنصر جامح، فعندما اقترح عليه شمس أن يترك التدريس والافتاء والمكانة الكبيرة في أنظار الناس لم يعده بشيء في مقابل ذلك، فكانت عملية مقامرة محضة، فالقمار لا يتضمن الربح الأكيد وأهم شيء في العالم البشري هو عنصر القمار، فإذا كان جميع أفراد البشر يتحركون باتجاه تحقيق منافعهم العاجلة فإنّ شمعة الحياة البشرية ستنطفئ، ومن هنا نرى أنّ جميع الشخصيات الكبيرة في التاريخ البشري قد ضحوا بالعديد من الأمور والمصالح، والدنيا تقوم على أساس وجود مثل هذه الشخصيات، وعندما نرى وجود قيمة للحياة البشرية لحدّ الآن فإنّ ذلك ليس بسبب وجود العقلاء الذين يتحركون من موقع تحقيق وطلب المنافع العاجلة، بل بسبب وجود العشاق، فهؤلاء هم الذين حوّلوا الدنيا هذه إلى بستان زاهر.

■ أليس ظهور النظريات العلمية أدى إلى تضعيف الدين؟ مثلاً عندما برزت نظرية «بِك بانك»[(١٢)] في الوسط العلمي فالبعض اتخذها دليلاً على عدم وجود الله وقالوا إنّ العالم على أساس هذه النظرية أزلي وأبدي.

● ينبغي الالتفات إلى أنّ نظرية «بِك بانك» أو النظريات المشابهة لها لا تتمتع بالقطعية العلمية فهي مجرّد نظرية، فهذا العالم إذا صدر من «بِك بانك»[(١٣)] فهذه «من» ليست عليّة بل «من» زمانية، أي أنّ

---

(١٢) Big Bang.

(١٣) ترجمت كلمة «Big Bang» بالفارسية إلى (مهبانك) يعني «الصوت المدوّي».



العالم ابتدأ من هناك لا أنّ الانفجار الكوني هو السبب في إيجاد العالم. في الواقع إنّ كلمة «من» تحكي عن «كيف» لا «لماذا»، وهذا يعني أنّه بإمكانك أن تتساءل فلسفياً عن حقيقة ذلك الانفجار الكوني ولماذا وقع؟

النقطة الأخرى لنفترض أنّ العالم أزلي ولم تكن له بداية فهذا المعنى لا يتنافى مع الإيمان بالله والكثير من الفلاسفة المتألهين يعتقدون بأنّ العالم أزلي ولا يرون هذه العقيدة تتنافى مع أصل الإيمان بالله، ولكنّ بعض علماء الأديان قالوا بتكفير الفلاسفة لأجل ذلك، على أي حال فهؤلاء يرون العالم ظلاً أزلياً لله، فكونه أزلياً لا يعني أنّه مستقل عن غيره فلو كنت أزلياً وأبدياً فإنّ ظلّك سيكون كذلك ولكنّ وجود هذا الظل يرتبط بوجود صاحب الظلّ ويستند إليه.

لنفترض أنّ الشمس أزلية وأنّ الشجرة وظلّ هذه الشجرة كلها أزلية، ولكنّ هل إنّ هذه الموجودات في مرتبة واحدة؟ لا، فوجوداتها مختلفة والفارق أنّ الشمس موجودة بالاستقلال ولكنّ الظلّ يستند في وجوده للشمس، وعلى هذا الأساس فربّما يكون الشيء أزلياً ولكنّه يعتمد في أزليته على غيره، وما نراه من ظواهر الخلقة والكائنات كلها لا تملك استقلالية بذاتها، أي أنّها تعتمد في وجودها على غيرها، سواءٌ كانت هذه الموجودات أزلية أو غير أزلية.

وبالنسبة للعقيدة بالله ليس ثمّة اصرار على القول بأنّ العالم ليس أزلياً وأنّه لابدّ له من بداية، فلا إشكال في القول إنّ العالم أزلي وليس له بداية لكنّه بأزليته هذه يعتمد على الذات الإلهيّة، أيّ أنّ وجوده بمثابة وجود الظلّ لصاحب الظلّ لا أنّه موجود بالاستقلال.

وأمّا قولك إنّ العلم كلما اتسع وامتد فإنّ ذلك من شأنّه أن يؤثر سلباً على الاعتقاد بالله ويضعف الإيمان، فأنا لا أرى ذلك، فهذه المسألة ترتبط بكيفية رؤيتنا للعالم، فالنسبة والعلاقة بين الله والعالم



تعتبر من المشكلات المعرفية وفي ذات الوقت مسألة مثيرة وجذابة، وهذه المسألة تقوم على أساس معرفة أوجه العلاقة بين الله والعالم وكيف يمكن تصوير هذه العلاقة والرابطة، فلو كان وجود الله وجوداً حقيقياً فنحن موجودات مجازية، فوجودنا بالنسبة للوجود الحقيقي للذات المقدّسة كوجود الصور في المرآة، فهل إنّ الصور المنعكسة في المرآة تؤثر على صاحب الصورة الذي يقف أمام المرآة وهل يمكنها أن تضيق المجال عليه؟

أو مثلاً ما يشاهد في الأفلام التلفزيونية من نزاع وصراخ الممثلين أو هجوم الحيوانات الوحشية أو قصف المدافع والطائرات وما إلى ذلك، فهل إنّ هذه الصور تلحق الضرر بنا؟ إنّ عالم التصاوير لا يؤثر شيئاً على عالم الواقع ولا يغير منه شيئاً.

هذه هي رؤية الفلاسفة بالنسبة لهذا العالم، فنحن في الواقع موجودات متمظهرة في المرآة وجميع الموجودات في الطبيعة وفي التاريخ البشري كلها بمثابة صور منعكسة على المرآة، فعندما نقول «نحن» أي جميع ما سوى الله من كائنات وكرات سماوية ومخلوقات ومنها أفراد البشر كلنا بمثابة ظهورات ومظاهر في مرآة عالم الوجود، وعليه لا ينبغي أن نتصور وجود منافسة أو تزاحم بين وجود هذه الكائنات ووجود الذات المقدّسة، فالتزاحم لابدّ أن يكون في عرض واحد، أي أنا وأنت نقف بمستوى واحد من الوجود فكلما يتضخم وجودي فسوف يكون ذلك على حساب وجودك ويضيق من مجالك، لأننا نعيش بمستوى واحد من الوجود، ولكن عندما تقارن الطائرة بالسيارة والباص، فإذا كانت هناك أزمة مرور وزحمة سيارات فإنّ الباص أو السيارة تواجه مشكلة في مسيرها ولكنّ هذه المشكلة لا توصد الطريق أمام الطائرة لأنّهما لا يسيران في أُفق واحد، ولذلك فكلما اتسعت آفاق العلم فإنّ ذلك لا يؤثر سلباً على الإيمان بالله والاعتقاد بأنّ



الله هو الخالق لعالم الوجود وأنّ هذا العالم متقوم بالله تعالى.

■ **عندما نعتمد على العقل فما الحاجة إلى الوحي؟ ألسنا نكتشف جميع ما نحتاجه بعقولنا؟ بل حتى أننا نتوصل إلى معرفة الأنبياء بواسطة العقل ونعرف صحة كلامهم بمعيار العقل، فما هو وجه الحاجة للأنبياء؟ أي أنّ الوحي بنفسه يعتمد على العقل أيضاً.**

● صحيح، إلاّ أنّ اعتماد الوحي على العقل لا يعني تهميش الوحي أو أنّه يمثّل معرفة زائفة، بل هذان المنبعان للمعرفة يساعد أحدهما الآخر، فصحيح أنّ الأصل هو العقل، وأنّ العقل يمثّل أهم سراج لرؤية الحقيقة، وحتى أنّه ينبغي معرفة الأنبياء بواسطة العقل، ولكنّ هذا لا يعني أنّ المعارف الوحيانية تابعة للعقل، وهذا من قبيل ماترى بعينك مصدراً للنور، فصحيح أنّك ترى ذلك المنبع للنور بعينك ولولا عينك فسوف لاترى ذلك النور، ولكنّ هذا لا يعني أنّ ذلك المنبع للنور يستند في وجوده إلى عينك أو أنّ عينك مستغنية عن ذلك المنبع للنور، فعينك بمثابة الأداة والوسيلة لرؤية ذلك الشي النوراني، ولكنّها في ذات الوقت غير مستغنية عنه، لإنّ ذلك المنبع للنور يعين عينك في عملية الإبصار. وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء فنحن نستخدم عقولنا في معرفة صحة كلام المدعي للنبوة ومعرفة من يدعي النبوة كاذباً، وهنا نستمد العون من العقل، غاية الأمر أنّ أهم عمل للأنبياء في هذا العالم هو أنّهم قالوا للبشر إنّ الإنسان لا يتلخص بعقله، أو أنّهم دعوا الإنسان لتحرير عقله من قيود الأهواء وأسر الشهوات، وهذه نقطة مهمّة جدّاً، وبعض المتكلمين المسيحيين ذهبوا إلى أنّ الإيمان يمنح الإنسان وجوداً آخر لا أنّه يمنحه علماً آخر.

■ **هل إنّ العلمانية هي المصير النهائي والمحتوم لجميع المجتمعات البشرية؟ ألا يوجد طريق آخر تسلكه البشرية سوى هذا الطريق؟**



● حالياً يوجد بين المنظرين للعلمانية اتجاهان فكريان، وفي هذا المجال بإمكانكم مراجعة كتابين بعنوان «سكولاريسم» للبروفسور الأمريكي كازانورا، وكذلك للبروفسور ديويد مارتين البريطاني، وأحد هذين الاتجاهين كان سائداً في الأوساط الفكرية قبل عقدين من الزمان ويرى أنّ العلمانية ستمسك بزمام التاريخ البشري في نهاية المطاف، كما يقول الاشتراكيون في مقولة سيادة الاشتراكية على العالم في نهاية التاريخ البشري، وطبقاً لهذا الرأي فإنّ التاريخ البشري يتحرك باتجاه العلمانية حتماً والمجتمعات التي لم تدخل أجواء العلمانية ستكون في المستقبل مجتمعات علمانية حتماً.

وفي مقابل هذه النظرية هناك نظرية أخرى ترى بطلان هذه الحتمية التاريخية، ومن جملة مَن يرى هذه الرؤية «بيتر برجر[١٤]» الذي ألف كتاباً حول العلمانية تحت عنوان «Desecularisation of World» أي زوال العلمانية في العالم، هؤلاء يعتقدون بوجود العديد من الشواهد والقرائن تشير إلى أنّ تاريخ البشرية لا يتجه نحو العلمانية، ومن جملة هذه الشواهد عودة الحكومات الدينية وعودة فاندامنتاليسم، وفي نظر هؤلاء أنّه من الممكن أن تفرز العلمانية ضداً لها وتستبطن ما يعارضها بحيث يقضي عليها في النهاية، وبيتر برجر هو استاد جامعة بوسطن ومتخصص بعلم الاجتماع وعلم الكلام، ويحظى رأيه باهتمام كبير في أوساط المثقفين في أمريكا وخارجها، وعلى صعيد آخر فإنّ ديويد مارتين يعتقد أنّه من اللازم حذف مفردة العلمانية من علم الاجتماع لأنّها تتضمن مفهوماً غير علمي وتستبطن حمولة سياسية، وبالتالي تستوجب التشويش والإرباك أكثر ممّا تستدعي الكشف والوضوح.

■ **إنّ الكثير من المسائل والأمور كانت غامضة في الماضي ولم**

---

(١٤) P. Berger.



يكن يفهمها الإنسان في العصور السابقة، ولكنّ العلوم قد تطورت وفهم الإنسان حقائق أكثر، ونرى أنّه كلما تقدم الإنسان في مضمار العلوم والمعارف فإنّ دور الله يتراجع في حياته بنفس النسبة، فهل إنّ دور الله في الماضي كان نتيجة جهل البشر سابقاً؟

● للعلماء مفهوم عن الله غير المفهوم الذي يتصوره غير العلماء، وثمّة إله للفلاسفة يختلف عن إله المتكلّمين، وإله الأشاعرة يختلف عن إله العرفاء، فالله الواقعي ذات واحدة لا أكثر، ولكنّ هذه الذات المقدّسة عندما تنعكس في أذهاننا تتمظهر بأنحاء مختلفة، فالله له تجليات مختلفة، وفي العصر الحاضر الذي تعبّر عنه بعصر العلم والمعرفة، فلو سألت الناس العاديين وحتى من المتدينين أيضاً عن رؤيتهم وفهمهم الله تعالى فسوف تدرك أنّ فهمهم للذات المقدّسة ساذجاً وعامياً في معظم الموارد، وهكذا الحال في الماضي، فلو كنتم تقصدون العلماء في الماضي، فينبغي القول إنّهم لم يكونوا يعتقدون بأنّ الله هو العلّة المباشرة لنزول المطر وظهور الحوادث الطبيعية، بل يعتقدون بأنّ الله يمثّل العلة الغائية أو المبدأ الأسمى للطبيعة، ولكن هذا لا يعني أنّ الله يتدخل بنفسه لإنزال المطر أو اصابة البعض بمرض معين أو شفائهم من المرض بدون توسط علل طبيعية.

ولكن إذا كان قصدكم الناس العاديين، فالجواب: نعم، فمعظم العوام من الناس يعتقدون بهذه الرؤية عن الله تعالى، وهؤلاء ليسوا فقط لا يدركون عن حقيقة الأُلوهية شيئاً فحسب بل لا يملكون معرفة صحيحة عن قوانين الطبيعة أيضاً، فغالبية الناس يتحركون في مسار التقليد ولا يملكون رأياً أو علماً عن بصيرة وتحقيق، وسواء في ما يخص العلوم التجربية أو الفلسفة أو عن الله أو عن الدين، بل إنّ العلماء بذاتهم مختلفون فيما بينهم في هذا المجال، وطبعاً لا نجد للعلوم التجريبية مكانة واهتماماً لدى فلاسفتنا ولكنّ تحليلهم عن



الحوادث الطبيعية الواقعة في العالم لا تقوم أساساً على أنّ الله هو العلّة المباشرة لها، بل يعتقدون بأنّ طبائع الأشياء وماهياتها تستدعي ظهور ووقوع هذه الحوادث.

وعلى أي حال فهؤلاء العلماء الفلاسفة يعتقدون بوجود نظام خاص للعالم وأنّه يسير وفق معادلات معينة، فالاعتقاد بالله لم يكن ناشئاً من خلفية الجهل والالتباس لدى البشر، ومن جهة أخرى فثمّة علماء كبار يعتقدون بالله كما يعتقد العوام من الناس، وجميع المؤرخين لتاريخ العلم يقولون إنّ نيوتن كان يعتقد بالله من أجل جبران الثغرات في نظريته الفيزيائية عن العالم، ففي النظرية الديناميكية لنيوتن فإنّ المنظومة الشمسية تفقد بالتدريج طاقتها وسوف تتعرض للخمود والانهيار في المستقبل، ومن هنا فإنّ بقاء المنظومة الشمسية لا وجه له في نظرية نيوتن. وفي تلك النظرية لا نجد توضيحاً لبقاء هذه المنظومة لحدّ الآن. وقد صرح نيوتن في كتابه بأنّ الله يتدخل بين الآونة والأخرى في إعادة كرات المنظومات والسيارات في الكون إلى مكانها، أي أنّ هذه الكرات والسيارات تخرج من مدارها وفلكها ودائرتها والله هو الذي يعيدها مرّة أخرى ويحرك الماكينة الكونية ويمنحها القوّة اللازمة.

ويقال إنّ لابلاس عندما أهدى كتابه عن الميكانيكا السماوية إلى نابليون، سأله نابليون: «إنّ كتابك هذا لا يتضمن اعتماداً على الله»، فأجاب: أنا لا أحتاج لهذه النظرية «أي وجود الله». ولكن نيوتن كان كلما يجد ثغرة في نظريته الميكانيكية يلتجئ إلى القول بوجود الله الذي يعمل على سدّ هذه الثغرات ويقول إنّ الله يتدخل مباشرة لعلاج مثل هذه الحالات ويعمل على ترتيب الأمور وإعادتها إلى نصابها، أمّا لابلاس فيقول إنني لا أحتاج لهذا الكلام وبإمكاني حلّ الإشكاليات والثغرات بمعونة نفس هذه القوى الطبيعية.



أجل فنيوتن الذي حاز لقب ارسطو العصر الجديد كان يتحرك على هذا المستوى، ونيوتن هو الذي قال عنه فولتير: يا إله نيوتن ألست تحسد نيوتن؟ ولكنّ نيوتن هذا جعل من الله مجرّد عامل لسد الثغرات في نظريته.

إنّ أحد أهم المسائل التي اهتم بها المتألهون وحتى الأنبياء هو أنّهم أعادوا لله مكانته الطبيعية وأخرجوه من الميدان الذي وضعه فيه العوام والجهّال من الناس.

* * *




مكتبة
الفكر الجديد

الحكومة الدينية الديمقراطية[1]

ينطلق العلم الجديد في تدوينه ورؤيته للعالم من دون الأخذ بالحسبان وجود الله، وكأنّ هذا العالم ليس له خالق لا أنّه ينكر وجود الله، بل لا يرى حاجة للاعتقاد بوجوده، وبعبارة أخرى فالعلم يأخذ في رؤيته أنّه حتى مع فرض وجود خالق للعالم فإنّ العلم بإمكانه تبيين الظواهر والحوداث الواقعة في العالم بدون الاستعانة بمقولة وجود الله، فالعلم يلعب دوره بالنسبة لسلوك الأفراد وسلوك الحكومة أيضاً، فالمجتمعات الليبرالية المعاصرة تعيش بنظم سياسية وحكومات لا تأخذ بنظر الاعتبار في سياساتها وسلوكياتها وجود الله، أي أنّ وجود الله وعدم وجوده سيّان، ففي هذه السياسات لا نجد مقولة طلب رضا الله أو عدم رضاه في ثقافة وأخلاق هذه الحكومات والمجتمعات، فكافة الجهود والتدابير تتركز حول تحقيق رضا الناس وتحقيق طموحاتهم ومطالبهم فقط. ويبدو من خلال تقسيم إجمالي أنّ الحكومات الدينية في الماضي «في عصر البابوات الكاثوليك وعصر الخلفاء المسلمين» كانت تهتم بتحقيق رضا الله تعالى «حسب زعمها» ولم تكن هذه الحكومات

---

(١) تلفيق من محاضرتين ألقيت إحداهما في مؤتمر حقوق الإنسان في مؤتمر طهران «وزارة الخارجية» ومؤتمر حقوق الإنسان في هامبورغ في ألمانيا «مؤسسة معرفة الشرق» في العامين ١٩٩١ و ١٩٩٢.



تطمح في كسب رضا الخلق، وربّما أمكن القول بأنّ رضا الخلق يكون تابعاً لرضا الخالق ويقع في طوله. أمّا الحكومات الليبرالية والديمقراطية فتركز على تحقيق رضا الناس ولا يدخل في تفكيرها ومجال عملها تحقيق رضا الخالق، والمشكلة التي تواجهها الحكومات الدينية الديمقراطية هي تحقيق المصالحة بين رضا الخالق ورضا الخلق وإيجاد التعادل بين خارج الدين وداخله والتحرك في تدبير الأمور بحيث يتمّ أداء حق الخلق وحق الخالق في ذات الوقت، وتقديم الخدمة للإنسان والدين والمحافظة على شؤون الإنسان وشؤون الدين. والانصاف أنّ عمل هذه الحكومات أصعب بكثير من الحكومات الأخرى.

السؤال الأصلي إذاً: هل إنّ الله موجود أم غير موجود؟ وإذا كان موجوداً فهل يتمتع بحقوق معينة أم لا؟ وهل يجب رعاية هذه الحقوق أم لا؟ وما من شك أنّ الأشخاص الذين يعيشون هاجس حقوق الإنسان لا يمكنهم عدم الاعتناء بحقوق الله على فرض وجودها أو غض الطرف عن حضوره في واقع الحياة والممارسة الاجتماعية، فمقولة حقوق الله ليست بأقل شأناً وأدنى حرمة من الاهتمام بحقوق الإنسان في نظر هؤلاء.

أمّا المفكّرون العلمانيون فربّما لم يكونوا غافلين عن هذه الأمور، ولكنّهم يرون وبسبب وجود عوامل وأدلة على أنّ من الأفضل قصر الاهتمام بحقوق الإنسان وعدم التفكير بحقوق الله أو الحديث عنها بل ضرورة التفكير بكسب رضا الناس وعدم التفكير بكسب رضا الله. وأمّا الأدلة التي يقيمونها لتبرير هذا الزعم فهي:

أولاً: إنّ الله على فرض وجوده وعلى فرض كونه يملك حقوقاً خاصة فإنّه يستطيع الدفاع عن حقوقه بقدرته المطلقة والسعي لاستيفائها وتحقيقها، فالله ليس عاجزاً أو فقيراً كالبشر ويحتاج إلى من يدافع عنه من مخلوقاته.



ثانياً: إنّ التعدّي على حقوق الله غير ممكن، فحتى إذا لم يراع الناس حقوقه فإنّ ذلك لا يعني إلحاق الظلم بالله، وأمّا الدفاع عن حقوق الإنسان فتستبطن بُعداً أخلاقياً وذلك في الدفاع عن المظلومين والمحرومين الذين حرموا من حقوقهم، وهذا المعنى لا يصدق بالنسبة لله.

ثالثاً: إنّ المؤمنين والمنكرين يعيشون حالة النزاع والسجال الدائم في مسألة وجود أو عدم وجود الله وكذلك بالنسبة لصفاته وأفعاله، وهذا النزاع أدى إلى خروج مسألة وجود الله عن كونها أمراً بديهياً ويقينياً ووقوعها في سلّة الأمور المشكوكة وغير اليقينية. وحينئذ فالنزاع يرتبط بالإيمان وعدم الإيمان لا الأفكار والآراء. فكل واحد من طرفي النزاع لا يحتكم في رأيه بالعقل ولا يستخدم في سجاله أدوات عقلانية، وبالتالي لا يوجد حل نهائي وقطعي لهذه المسألة، ومن هنا فإنّ فرض وتحميل عقيدة جزمية على الآخرين وإلزامهم برعاية لوازمها بعيد عن مقتضيات العقل والانصاف.

ومن جهة أخرى لا يمكن مطالبة الجميع أن يؤمنوا بالله الواحد القادر بمقدار واحد وبمعنى واحد وبالتالي لا يمكن مطالبتهم برعاية حقوقه بمستوى واحد، فالأجدى في هذه الحالة التسامح في هذا الأمر هو أفضل طريق لحلّ هذه المسألة، فينبغي فسح المجال للمؤمنين والمنكرين على السواء ليتحدثوا بكل حرية ويعيشوا سوية بدون وقوع تزاحم وتعارض فيما بينهم، وهذا يعني ضرورة رعاية حقوقهم بشكل مساو ولا يفرض على أي فرد من أفراد المجتمع أن يلتزم بعقيدة لا يعرفها ولا يؤمن بها.

رابعاً: على فرض وجود الله، فإننا لا يمكننا معرفة حقوقه بشكل دقيق، فالأديان مختلفة ومتنوعة وكل واحد منها يدعو إلى إله خاص وكل واحد منها يزعم الحقانية لنفسه. فكيف يمكننا معرفة ما هو الحق



منها وما هو الباطل؟ وكيف يمكننا معرفة ما يريده الله منّا بشكل صحيح؟ ومن هذا المنطلق يقول هؤلاء بأنّ الاسلوب السليم أن تجتنب الحكومات التحيز إلى دين خاص وتقف على الحياد وتتحرك في تدبير أمور المجتمع من موقع رعاية الحقوق المشتركة لأفراد المجتمع ولا تتجاوز هذا الحد، وتترك الباقي للناس أنفسهم وما يعيشونه من إيمان وعواطف وحياة روحية وشخصية. وحتى لو أراد الناس معرفة الدين الحق والدين الباطل ومعرفة ماهية حقوق الله، فمع ذلك لا ينبغي للحكومة أن تتدخل في هذا المجال بل يجب عليها الوقوف على الحياد والاهتمام بحفظ حرية الناس وسلامة المحيط الاجتماعي وعدم خلط السياسة بأمور الدين.

خامساً: والأهم من ذلك، أنّ الدين يجب أن يكون إنسانياً، فيجب أن يكون الدين للإنسان بقدر ما يكون الإنسان للدين، ومن جملة الصفات التي يجب توفرها في الدين: أن يكون عادلاً، فطرياً، حقانياً، وإنسانياً، والأحكام الشرعية لكل دين يجب أن تكون متوافقة ومتطابقة مع الأوصاف الخارجية للدين لتكون مقبولة لدى الوعي العام للناس.

لا يمكن إرغام أي شخص على قبول عقيدة أو الإذعان لحكم مضاد للإنسانية ومضاد للحقيقة ومضاد للعدالة باسم الله أو باسم التاريخ أو باسم الشعب وأمثال ذلك. وإذاً فكون الدين إنسانياً مقدم على كونه إلهياً، ومن حق البشرية ألاّ تقبل الأديان غير الإنسانية بل من حقّها رفض الاعتراف بسماوية مثل هذه الأديان بسبب كونها غير إنسانية.

سادساً: بما أنّه لا يصح الانتقال والطفرة من «الوجود» إلى «الواجب» فلا يمكن تعيين حقوق الأفراد حسب قابلياتهم وحالاتهم، وإلاّ سيفضي بنا إلى الاعتراف بالتمييز العنصري أيضاً، ومن أجل تعيين



حقوق الإنسان ينبغي إمّا الأخذ بنظر الاعتبار مقاصد الباري تعالى وغايته من خلق الإنسان، أو أنّ البشر يتحركون على مستوى تعيين غاياتهم ومقاصدهم من الحياة في هذا العالم وتعيين حقوق وتكاليف جميع الأفراد بما يضمن التوصل إلى تلك الغايات والمقاصد، وهذا هو معنى الحقوق الطبيعية للإنسان والتي تضمن مراعاتها حياة كريمة وعقلائية للإنسان وتؤدي به إلى الرفاه والازدهار في حركة الحياة. والغايات العقلائية هذه تتمثّل في العدل والرفاهية والتخلص من أشكال التمييز العنصري والتعصب المذهبي والجوع والجهل والظلم وما إلى ذلك ممّا أفرزته التجربة المتمادية على طول المسار التاريخي للبشرية، وهذه الحقوق والغايات مقبولة لدى كافّة العقلاء في المجتمعات البشرية وغير قابلة للإغماض والاهمال بسبب وجود بعض أشكال الدوغمائية والحساسية المذهبية كما نرى وقوع الحروب والنزاعات الدامية في تاريخ البشرية من أجل استيلاء على قطعة من الأرض، أو إثبات حقانية دين معين على حساب الأديان والمذاهب الأخرى، فالبشرية اليوم تعيش حالة القناعة بأنّ من الأفضل لأفراد البشر الاعتراف بالحقوق المتقابلة وقبول حقوق مشتركة للجميع وعدم التمييز بين أفراد البشر بسبب عنصر اللون أو اللغة أو القومية أو العقيدة، وعليه فإنّ محورية الإنسان هي الأصل والأساس لا الحالات الطارئة عليه، فمجرّد كون الإنسان إنساناً يكفي لأن يتمتع بحقوقه المشروعة ولا حاجة إلى إضافة قيود معينة من اللون والعقيدة والعرق واللغة والطبقة والطائفة وما إلى ذلك.

سابعاً: إنّ الأقرب لخط العدل هو أن نعترف بأنّ عدم التساوي في الحقوق أمرٌ مكتسب ولا يمثّل حالة ذاتية وأصيلة في الإنسان، ولا أحد جاء إلى هذه الدنيا وهو يملك حقوقاً وامتيازات خاصة بسبب كونه من عائلة فلانية أو من قومية خاصة أو يملك ديناً متميزاً، وهذا المعنى



يتقاطع مع مقولة بعض أنصار القومية أو العنصرية أو الطائفية الذين يرون لأنفسهم حقوقاً خاصة ومتميزة ويعتقدون بأنّهم أرفع مستوى ومرتبة من الآخرين ويبيحون لأنفسهم أن يتعاملوا مع الآخرين من موقع التمييز والخصومة والظلم ولا يعترفون للآخرين بحقوق مساوية لهم في موارد اختيار الدين والزوجة والوطن والحياة و. . . الخ.

ثامناً: إنّ التاريخ يشهد بأنّ الأحكام الشرعية والأفكار الدينية قد واجهت الكثير من التغيير والتلاعب على يد رجال الدين، ففي الماضي كانت الكنيسة تأمر بإحراق المنكرين و الملحدين، أو كان المسلمون يرفضون حضور المرأة في المجالس التشريعية، هذه الآراء والفتاوى تغيرت تماماً في هذا العصر ولهذا لا يمكن الاستناد إلى مثل هذه الآراء والفتاوى المتغيرة وجعلها أساساً لمعرفة الحقوق الإلهيّة وحقوق الإنسان ودعوة الناس إلى الالتزام بها ومراعاتها.

هذه هي الأدلة التي يقدّمها الإنسان المعاصر الذي افتقد اليقين بمضمون الأديان، ولا نرى أنّه يستحق اللوم على عدم يقينه هذا، فالعلم والتقنية والفلسفة في الغرب قد لعبت بأذهان وعقول البشر إلى حدٍّ أنّها أثارت زوبعة في تاريخ البشرية وأدى سرعة ظهور النظريات العلمية والفلسفية والمتغيرات المتسارعة في منظومة القيم والعقائد بحيث لم يبق مجال لعنصر الثبات واليقين، ومن جراء ذلك برزت مقولة التسامح في الأديان والمعتقدات بسبب عنصر الخطأ والاهتزاز في المعارف البشرية، وهذا الخطأ المعرفي هو الذي ضيق الخناق على حالة الجزمية التي كان يعيشها الإنسان في الماضي.

إنّ تفاوت العالم الجديد والعالم القديم يتمثّل في التفاوت بين اليقين وعدم اليقين، وقد أدى هذا التفاوت إلى الرقي بالإنسان على حساب العقيدة وأن يجلس الإنسان بمرتبة أعلى من العقيدة في حين أنّ العقيدة في الماضي كانت أسمى وأرقى من الإنسان حيث كان الناس



يُقتلون ويَقتلون بسبب العقيدة، ولكن في هذا العصر لا يسمح بقتل أي إنسان بسبب عقيدته لأنّ هذا العمل مخالف لحقوق الإنسان.

ممّا يجدر ذكره أنّ الأدلة المتقدمة لا تسلب أي شخص حقه في الإيمان ولا حقه في اليقين. أضف إلى ذلك أنّها لا تفرض عليه التساهل في مسألة الحقوق الإلهيّة وطلب رضاه والتحرك من موقع امتثال أوامره.

موقف المؤمنين من حقوق الإنسان:

إنّ تلك الأدلة بأجمعها إنّما تكون ذات فائدة وثمرة بالنسبة للأشخاص الذين ينظرون إلى الدين من خارجه أو أنّهم ما زالوا يعيشون التحقيق في قضايا الدين ولا يملكون لحدّ الآن حساسية خاصة بدين معيّن أو لا يعيشون في مجتمع ديني، ولكن هذه الأدلة لا تكون ذات نفع بالنسبة لأتباع دين معين أو مَن يعيشون مجتمعاً دينياً منسجماً وملتزماً بالعمل بالأحكام الدينية، إنّ أتباع الأديان الذين يعيشون الإيمان واليقين بدين معين يواجهون أمرين بالنسبة لمقولة حقوق الإنسان:

الأول: إنّ حرية العقيدة تعتبر من الحقوق الأولية والأساسية للإنسان، والعقيدة تقترن دوماً باليقين، وهذا اليقين النظري يتزامن مع الحسم في العمل ويتمظهر هذا الحسم والقاطعية أحياناً على شكل جهاد ونهي عن المنكر وما شاكل ذلك، ومقتضى اليقين الديني هذا لا ينسجم مع مقولة حقوق الإنسان، ومن جهة أخرى فهذه الحالة لا يستوعبها المتدينون إلاّ أن يقال بأنّ لائحة حقوق الإنسان العالمية تقر في مضمونها حرية العقيدة ولكن لا العقيدة اليقينية بل العقيدة ذات المرونة والانعطاف، وهذا الكلام ربّما يصلح لأن يكون توصية مفيدة ولكنّه غير مقبول لدى المتدينين.

الثاني: إنّ الديمقراطية بالنسبة للحكومة الدينية إذا كانت تستلزم



الابتعاد عن الدين وترك اليقين والتسليم وقبول الأدلة التي تنطلق من موقع عدم الإيمان أو عدم الارتباط بالمجتمع الديني «أي الدلائل المذكورة أعلاه» فهذا أمر لا يمكن الالتزام به. وبكلمة ثانية، إذا كان هذا الكلام يعني التخلي عن رضا الخالق والاهتمام المحض بكسب رضا المخلوق فهذا يعني استبدال الحكومة الدينية بحكومة علمانية وغير دينية، وهذا الأمر لا يريح قطعاً أتباع الأديان، فكيف يمكن مطالبة أصحاب اليقين بأن يتحركوا مع حفظ يقينهم على مستوى عدم الالتزام بمقتضياته في واقع العمل والممارسة؟

إنّ مشكلة الحكومة الدينية هي أنّها ترى أنّ لائحة حقوق الإنسان تنطلق في موقفها من عدم الاهتمام والاحترام للدين وتتعامل مع إنسان في مجتمع غير ديني وقد كتبت هذه اللائحة بغض النظر عن حقوق الخالق، ولهذا فإنّ هذه الحقوق لا تنسجم مع مباني ومرتكزات الفكر الديني وحقوق الخالق.

إنّ عدم وجود لغة مشتركة بين الحكومات الدينية وأنصار حقوق الإنسان ناتج عن أنّ هؤلاء الحكّام يشعرون بأنّ الدعوة إلى الديمقراطية في فضاء الحكومة الدينية يستلزم افراغ الحكومة الدينية من مضمونها الديني، وبالتالي تحول المجتمع الديني إلى مجتمع غير ديني يقوم على أسس ومرتكزات لا إيمانية، ومن هنا فإنّهم يرجحون الالتزام بحكومة دينية غير ديمقراطية.

ويبدو أنّ هذا الشعور يجد له مبررات معقولة من خلال ما تقدّم من أدلة وشواهد، فالدين يقدّم لأتباعه تعريفاً وحقوقاً للإنسان بشكل منسجم، فحقوق الإنسان تنسجم مع التعريف الديني للإنسان في هذه الرؤية الدينية، واستبدال هذه الحقوق بحقوق أخرى واردة في الميثاق العالمي لحقوق الإنسان يستلزم اجراء تغيير في تعريف الإنسان نفسه، وهذا ليس بالأمر الهين واليسير، فالإنسان بتعريف معين لا يحتاج إلى



دين، وبتعريف آخر لا يستغني عنه، ولذلك فإنّ التدين يجتمع مع تعريف خاص وحقوق خاصة للإنسان فقط وأي تغيير في هذا التعريف من شأنه هدم البنى والأُسس الفكرية التقليدية للدين، ومن هذه الجهة ندرك جيداً سبب مجابهة علماء الدين ورجال الحكومة الدينية للتعاريف الجديدة للإنسان ولحقوقه.

ولكنّ المسألة لا تنتهي عند هذا الحد، فإذا قلنا بأنّ الحكومة الدينية الديمقراطية لا تنسجم مع مجتمع غير الديني ولا يمكن من خلال الحكومة الدينية تحقيق رضا وطموحات أفراد هذا المجتمع، وأنّ أفضل نظام سياسي لهذه المجتمع غير الديني هو النظام الديمقراطي غير الديني فإنّه يمكن القول على هذا الأساس بأنّ فرض حكومة غير دينية على مجتمع ديني لا ينسجم مع مبادئ الديمقراطية وأنّ مثل هذه الحكومة غير الدينية لا تتناسب وطموحات المجتمع الديني، وفي هذه الصورة فإنّ أي حكومة دينية ستكون غير ديمقراطية على هذا المجتمع، فالحكومات الدينية بإمكانها أن تكون ديمقراطية وغير ديمقراطية، وذلك يرتبط بما يلي:

١ ـ مدى استخدام العقل الجمعي كمعيار في مثل هذا النظام.

٢ ـ مدى احترام حقوق الإنسان في ظلّ هذه الحكومة.

إنّ الجمع بين الديمقراطية والدين يعتبر من النماذج التاريخية للتوفيق بين العقل والشرع وكل نجاح في هذه العملية على مستوى النظر سينعكس أيضاً على مستوى العمل والتطبيق، وبيان ذلك يقتضي توضيح هذين الأمرين:

١ ـ الجمع بين العقل والشرع

إنّ علماء الدين لا يمكنهم بالنسبة لفهم الدين غض النظر عن المعارف البشرية خارج دائرة الدين وليس باستطاعتهم بالتالي تحقيق



التعادل والتناغم بين المقولات والمعارف في داخل الدين وخارجه، لأنّه من جهة ثمّة صفات نطلقها على الدين من قبيل كونه حقّاً، وعادلاً، وإنسانياً وأمثال ذلك، والتي نكتشفها ونتعرف على خصوصياتها من خارج دائرة الدين (وإذا تقرر الاكتفاء بتعريفها من داخل الدين فيستلزم الدور أو المصادرة على المطلوب) ومن جهة أخرى فإنّ الأدلة التي تثبت حقانية وعدالة الدين بأجمعها عقلائية وبشرية وغير وحيانية، وهذه الأمور كلها دخيلة ومؤثرة في فهمنا للدين، ومن هنا كان عدم الاهتمام بالأحكام العقلية بشكل مطلق وعدم العناية بإيجاد التناسب بين الفهم الديني والأحكام العقلية يتنافى مع الالتزام الديني، فنحن أثبتنا تلك الصفات والمثل الإنسانية للدين بهذا العقل الذي نكشف به تعريف العدل والحق والإنسانية «وإذا لم نقبل بأحكام العقل هذه فإنّ الدين سيتعرض للاهتزاز والرفض» وقد فهمنا تعاليم الدين بهذا العقل أيضاً، ولذلك فإنّ عالم الدين لا يمكنه أن يجلس على نهاية الغصن ويعمل على قطعه بالمنشار، أي ينفي الأحكام العقلية التي أثبت بواسطتها حقانية الدين، وبالتالي لا يمكنه تقديم تعاريف أخرى للحق والعدل والإنسانية خلاف ما يقتضيه العقل، لأنّه في هذه الصورة يحفر تحت أقدامه.

ومن هنا يمكن القول كمقدمة لازمة لجعل الحكومة الدينية ديمقراطية وذلك من خلال انسيابية الفهم الديني ومن طريق محورية دور «العقل» في صياغة المفاهيم الدينية، وليس العقل الفردي بل العقل الجمعي الذي يستخلص من مشاركة جميع الفئات والأطراف والإفادة من التجارب البشرية، وهذا المعنى لا يكون متيسراً إلاّ بآليات ديمقراطية.

إنّ الحكومات الديمقراطية هي الحكومات التي تتمحور في حل مشكلاتها وتعقيداتها حول «العقل الجمعي» حيث يكون هذا العقل



حكماً ومعياراً في حركة الحياة والواقع، فلو تقرر أن يكون الدين هو المعيار والحَكم ففي هذه الصورة ستكون الحكومات دكتاتورية وفردية وتتحرك في سياستها بمنطلقات القوة والعنف، ولكن كما نعلم أنّ الدين بذاته لا يكون هو الحَكم بل الفهوم الدينية والرؤى المختلفة لعلماء الدين هي الحَكم، وهذا الفهم الخاص للدين هو أمر عقلاني، فالعقل هو الذي يحدد ويعيّن شكل العلاقة والنسبة بين فهمه للدين والمعارف الأخرى.

على سبيل المثال مسألة الرق، فعلماء الإسلام يحاولون اليوم وبمختلف الوسائل ردّ تهمة أنّ الإسلام يبيح الرق، ويقولون إنّ هذا الأمر يرتبط بعصر خاص من العصور التاريخية من تاريخ الإسلام حيث لم يكن بالإمكان إلغاء الرق بشكل تام وفوري، أو أنّ اباحته للرق كانت بمثابة ردّة فعل لما يقوم به الأعداء من استرقاق أسرى المسلمين، فكل هذه التوضيحات تعني أمراً واحداً وهو أنّ هؤلاء العلماء أدركوا جيداً أنّ الرق يتقاطع مع حقوق الإنسان ولا ينسجم مع كرامته، وهذا الفهم الجديد يدخل في إطار إعادة النظر للرؤية الدينية السابقة، وهكذا يبرز الفهم الأكمل والأصح للدين في أجواء تضارب الأفكار والعقول، ومثل هذا الفهم الجديد سيؤثر قطعاً على أسلوب ونمط الحياة والنظام السياسي بشكل مباشر، فالله المستبد يعتبر أفضل مسوغ وداعم للحكومات المستبدة، والعكس صحيح.

وينتج من هذا الكلام أنّ اليقين الديني لا يتقاطع مع الفهم الجديد للدين وإعادة النظر في الفهوم والرؤى القديمة ولا يعيق عملية الاجتهاد في الدين، هذا التجديد في الفهم بحاجة إلى معارف من خارج الدين، من هنا فالحكومات الدينية الديمقراطية ليست مرغمة على التخلي عن كونها دينية أو الإعراض عن كسب رضا الله تعالى.

إنّ هذه الحكومات يلزمها لتكون «دينية» أن تجعل الدين محوراً



ومعياراً لحل مشكلاتها ومسائلها، ويلزمها لتكون «ديمقراطية» فهماً اجتهادياً للدين بما يتناسب وأحكام «العقل الجمعي» السيّال، ويلزمها لنيل رضا الخالق أن تجعل نصب عينها الاهتمام بالدين من خلال فهم صحيح وإنساني للدين بما يحقق هداية الناس.

وبهذا الترتيب يتمّ حذف واستبعاد الليبرالية من الفكر السياسي والاجتماعي، وأمّا الديمقراطية فتتمثّل بالرجوع إلى العقل الجمعي المتوافق مع التدين العقلاني وبذلك يتسنى توفير الأرضية اللازمة لإقامة حكومة دينية ديمقراطية.

٢ ـ احترام حقوق الإنسان

إنّ أول مسألة مهمّة في باب حقوق الإنسان هي أنّ البحث في هذه المسألة يقع خارج الأطر الفقهية والدينية، فالبحث في مسألة حقوق الإنسان هو بحث كلامي وفلسفي، والأهم من ذلك أنّه بحث فوق المستويات الدينية، فكما أنّ بحث الحسن والقبح، والجبر والاختيار، التوحيد والنبوة، متقدم على اعتناق وفهم الدين ويؤثر تماماً في فهمنا وقبولنا للدين، فإنّ قبول هذا المعنى سيفضي إلى قبول أو رد المقولات الدينية، فعلماء الكلام عندما يطرحون رأياً خاصاً في باب الحسن والقبح أو الجبر والاختيار فإنّ فهمهم لهذه المسائل سيدخل في صميم فهمهم للدين بل إنّ آراءهم في هذه المسائل ستفضي إلى مقولات غريبة في مسألة التوحيد ومعرفة الله.

وتقدّم أنّ الدين ينبغي أن يتسم بالعدالة والإنسانية وأنّ مثل هذه السمات تعتبر شرطاً لقبول الدين، وهذا يعني أنّ الدين الذي لا يهتم بحقوق الإنسان «ومنها حق الإنسان في الحرية والعدالة» لا يمكن قبوله، أي أنّ الدين ليس فقط يجب أن يكون حقاً في الدائرة المنطقية، بل يجب أن يكون حقاً في الدائرة الأخلاقية أيضاً.



من هنا لم يكن البحث في مسألة حقوق الإنسان بحثاً زائداً ويدخل في إطار الترف الفكري أو يمتد بجذوره إلى اللادين المسلم يجد نفسه مستغنياً عن البحث في هذا الشأن، أو أنّه مجرّد بحث في إطار ديني داخلي ولا يتصل بالمقولات العقلية والأخلاقية التي تقع خارج إطار الدين، فلا ينبغي الاكتفاء بالقول بأنّ الفتاوى الفقهية والأحكام الشرعية الفرعية في مورد حقوق الإنسان تستخرج من النصوص والمباني الأولية في الفكر الديني، فالفقه يستمد مبانيه من مباني علم الكلام، وما لم يتمّ تنقيح وتصحيح المباني والمرتكزات لهذه الأحكام الواقعة خارج الدين فإنّ استنباط هذه الأحكام من النصوص الدينية لا يفضي إلى نتيجة مطلوبة، بل إنّ حصر هذه المسائل في إطار المفاهيم الدينية والاكتفاء بالنصوص في عملية الاستنباط يمثّل عائقاً وحاجباً عن البحث الجاد والعميق لهذه المسألة.

المسألة الثانية: إنّ كل حكومة ديمقراطية ومن أجل سمتها الدينية ينبغي عليها أن تعيش هاجس الدين، ومن أجل كونها ديمقراطية ينبغي عليها أن تعيش هاجس العقل، وما لم يتمّ إيجاد تعادل وتفاعل سليم بين هاتين المقولتين فلا يتمّ العمل بأي منهما. إنّ وجود هاجس يختلف عن التسليم المحض، فكلامنا لا يعني أنّ كل ما يقوله المعاصرون في مسألة حقوق الإنسان هو عين الحق والعدل والصواب وبعيد عن عنصر النفاق والانحراف والتزوير. فكلامنا هو أنّ المجتمعات الدينية وبحكم كونها دينية تحتاج إلى دراسة هذه البحوث والمواضيع، وإذا رأينا في كلام القدماء بحثاً عن مسألة الجبر والاختيار والتكليف بما لا يطاق وشدّة السجالات بين الموافقين والمخالفين في هذه المسائل الكلامية فإنّ ذلك ناشئ من غيرتهم الدينية وحرصهم على الدين، واليوم عندما نبحث مسألة حقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي فإنّه ينطلق من هذه الجهة بالذات وبالتالي فهو بحث محترم



ومبارك. وينبغي تكريم وتشجيع مثل هذه البحوث والدراسات والعمل على تطبيق نتائج الآراء المقبولة في فضاء المجتمع.

إذا كانت سمة «الإنسانية» شرطاً لحقانية الدين، فإنّ هذه السمة تعتبر شرطاً أيضاً لإسباغ الشرعية على الحكومة الدينية أيضاً، ولذا فإنّ مراعاة «العدالة والحرية و...» لا يضمن ديمقراطية هذه الحكومة فحسب بل يكرس دينيتها أيضاً.

المسألة الثالثة: إنّ ما يتصوره البعض من أنّ حقوق الإنسان وليدة الليبرالية الغربية يعتبر جهلاً بالليبرالية من جهة وإجحافاً بالدين من جهة أخرى، لأنّ هذا التوهم يرتفع بمستوى الليبرالية ويهبط بمستوى الدين، فلا الليبرالية مستوفية جميع حقوق الإنسان ولا أنّ الدين بعيد عن هذه المقولة، نعم إنّ مقولة حقوق الإنسان بمعناها الحديث قد انبثقت من الأوساط التي لا تعيش الالتزام الديني ولا تفكر برضا الله ولا تعتبر الدين منبعاً للكشف عن الحقوق ومعياراً للحكم فيها، ولهذا السبب نرى أنّ أنصار حقوق الإنسان يستخرجون هذه الحقوق من منابع غير دينية، ومن هنا يقف المتدينون في التعامل مع هذه المقولة موقفاً سلبياً، وهذه الحالة لها سببان:

أحدهما: أنّ المتدينين وبسبب وجود أخلاق دينية خاصة لا يجدون في أنفسهم رغبة لتدوين فلسفة للأخلاق، وبسبب وجود تكاليف وحقوق دينية لا يجدون في أنفسهم ميلاً للبحث عن فلسفة حقوق الإنسان، ولذلك تمّ إهمال هذه المسألة وإغفالها.

والثاني: أنّ لغة الدين والفقه هي لغة التكليف لا لغة الحق، فالإنسان المتدين يفكر بتكاليفه أكثر ممّا يفكر بحقوقه، ويهتم بما يريده الله منه أكثر ممّا يهتم بما يريده هو، وبدلاً من أن يبحث في ثنايا الحقوق ليكتشف منها تكاليفه فإنّه يبحث في مطاوي تكاليفه ليستخرج منها حقوقه، وهذا الأمر أدى إلى أن يعيش الحساسية للتكاليف أكثر



من الحساسية تجاه الحقوق، ولكنّ هذا الأمر لا يوجب تعارضاً بين التدين ومراعاة حقوق الإنسان، أو بين المساواة في الليبرالية ومراعاة حقوق الإنسان.

أجل، فالحكومات الدينية المنبثقة من المجتمعات الدينية عندما تريد أن تحقق النظام الديمقراطي في أجواء هذا المجتمع فينبغي أن تعيش هاجس طلب رضا الله ورضا الناس، وتعمل على إيجاد التوافق والتناسب بين المقولات من داخل الدين وخارجه وتحترم العقل والقيم الأخلاقية التي تقع في مرتبة ما قبل الدين بمقدار ما تحترم العقل والقيم الأخلاقية الواقعة في مرتبة متأخرة عن الدين، ومن خلال حفظ هذا التعادل والتوازن بين هاتين المقولتين يتم تحقق ما يصبو إليه البشر في هذا العصر وتجسيد طموحاته في واقع الحياة المعاصرة.

* * *




مكتبة
الفكر الجديد

المسلمون والتنمية[1]

بسم الله الرحمن الرحيم
ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العظيم

نشكر الله على أن وفقنا للحضور في مجلس الإخوة الأعزاء الذين يعيشون أجواء الغرب على أمل خدمة وطنهم في المستقبل، وأتقدم في هذه الفرصة بطرح سؤال متداول على الألسن وأدعو الإخوة الأعزاء للبحث في هذا الموضوع ودراسته.

نحن مسلمون قد جئنا إلى هذا المحيط الاجتماعي «ايطاليا» مع الاحتفاظ بهويتنا الإسلامية، وكذلك ننتمي إلى بلد يعتبر في عالمنا الحديث من جملة البلدان النامية، وبدوركم تعملون على اقتباس العلم والصناعة في بلد يعتبر حلقة من حلقات البلدان الصناعة المتقدمة في العالم ولهذا السبب فأنتم تتواجدون هنا لأنكم تشعرون بحاجة لكسب العلم والمهارة اللازمة، ولولا هذه الحاجة لا داعي لتواجدكم في هذا المجتمع .

إذاً نحن نواجه التقابل بين أمرين، أحدهما: التقابل بين بلد متقدّم

(١) تمّ تدوين هذه المقالة من مجموع محاضرتين ألقيتا على الطلاب الإيرانيين المتواجدين في معهد صناعة الفولاذ في إيطاليا، عام ١٩٩١.



من حيث التقنية والصناعة وبلد لا يملك مثل هذه التقنية والتطور الصناعي.

والثاني: التقابل بين المسلمين وغير المسلمين، فمن جهة نرى أنّ البلد الذي يرفع لواء الإسلام ويدعو الناس له، ولكنّه على مستوى العمل لا يملك الرصيد العلمي والتطور الصناعي، ومن جهة أخرى نرى بلداً لا يدعو إلى الإسلام وأحياناً يتعامل مع الإسلام من موقع الخصومة العلنية والخفية ولكنّه يعيش التطور والتقدم الصناعي.

ومن جهة أخرى فأنتم تملكون البصيرة والوعي ومصممون على خدمة مجتمعكم من حيث العلم والتقنية ومن البديهي أنّ تدور في أذهانكم تساؤلات واستفهامات من موقع كونكم مسلمين وتنتمون إلى بلد اسلإمي وقد تركتم بلدكم لطلب العلم، وترتبط هذه التساؤلات بمضمون هذه المقولات، وهي: لماذا نرى المجتمع الإسلامي الذي يرفع لواء الدعوة إلى الدين ولكنّه في ذات الوقت يعيش التخلف؟ ولماذا نرى مجتمعاً غير مسلم ولا يرفع لواء الدعوة إلى الدين، ولكنّه يعتبر من جملة البلدان المتقدمة صناعة؟ وربّما تتساءلون أيضاً: هل ثمّة علاقة بين التقدم والتطور في هذه البلدان وبين سائر شؤون الحياة فيها؟

هل هناك ملازمة بين الإعراض عن الأخلاق الدينية والتطور العلمي؟ وهل هنا ملازمة في مجتمعنا بين الالتزام الديني والبقاء في زاوية التخلف؟

وبشكل عام يمكننا طرح السؤال بهذا الشكل: نحن كمسلمين لماذا نعيش أجواء التخلف ولماذا يعيش هؤلاء أجواء التقدم والرقي مع كونهم غير مسلمين؟

وسأحاول في هذه الجلسة العمل على تمحيص وتفكيك هذا السؤال والاجابة عنه وأعلم أنّ هذا السؤال إذا بحث بما فيه الكفاية فبالإمكان الخروج بنتائج جيدة ومفيدة جدّاً.



الإسلام وظاهرة التخلف:

إنّ السؤال أعلاه يتضمن في ثناياه أربع مقولات: ١ ـ التدين والالتزام بالإسلام، ٢ ـ التخلف، ٣ ـ عدم الإسلام أو الكفر أو اللادين، ٤ ـ التطور.

والجواب الذي سنقدمه عن هذا السؤال يتضمن تحليلاً عن هذه المقولات الاربع:

المقولة الأولى: الالتزام بالإسلام

نحن ندّعي أننا مسلمون، أي أننا ننتمي إلى الأُمّة الإسلامية ونعتقد أنّ كوننا مسلمين يستلزم الحياة الكريمة والخير والبركة ونعتقد أنّه من غير الممكن أن يعيش الإنسان في أجواء الإسلام وفي ذات الوقت يعيش الحرمان من السعادة في هذه الحياة ويكتفي بإقناع نفسه بنيل السعادة الأُخروية فقط ويقول إننا إذا حرمنا من السعادة في هذه الدنيا فإنّ الله سيعوضنا عنها في الآخرة. على الأقل أنّ المسلمين أنفسهم لا يعتقدون بهذا الكلام بل يعتقدون أنّ الإسلام بإمكانه منح أتباعه البركة والخير في هذه الدنيا وفي الآخرة.

والآن نطرح هذا السؤال: أساساً ما هو معيار كون المرء مسلماً؟ وما هي خصوصيات المسلم التي تكسبه صفة كونه مسلماً، وهل إننا الذين ندعي كوننا مسلمين نملك هذه الخصوصيات أم لا؟

إنّ الانتماء إلى مذهب أو دين معين لا يتمّ من خلال الادعاء المحض، ومن الطبيعي أن تدخل العقيدة في كون المرء مسلماً، فكونه مسلماً لا يتحدد بالعمل فقط، بمعنى أنّ الشخص لو صلّى أو سافر إلى الحج أو دفع الزكاة ولكنّه لم يكن معتقداً بالإسلام فإنّه لا يقبل منه، فلابدّ من توفر عنصرَي الاعتقاد والنيّة اللذين يمثّلان دعامة للعبادات، فظاهر العمل لا يعتبر لوحده شرطاً كافياً، فالمنافق يمكنه إقامة الصلاة



والتوجه للحج ولكنّه أعماله الظاهرية هذه لا تعدّ صلاة أو حجّاً واقعياً، فمن المسلّم أنّ الاعتقاد يمثّل أحد الأركان الأساسية للتدين، وينبغي على المسلم ـ لكي يكون مسلماً ـ أن يعتقد بالأركان الثلاثة: التوحيد والمعاد والنبوة، ويتحرك بعد هذا الاعتقاد على مستوى العمل وتجسيد هذه العقائد على أرض الواقع العملي ليكون من جملة المتقين والصالحين وأتباع الدين الحقيقيين.

السؤال إذاً: هل إننا مسلمون حقيقة وملتزمون بتعاليم الإسلام أم لا؟ يجب اجتناب حالة التظاهر والتملق في تعاملنا وأحاديثنا والعودة إلى الواقع التاريخي، وينبغي في دراسة هذا الأمر العودة إلى تاريخ أُمتنا الإسلامية وخاصة مجتمعنا الإيراني، فنحن لسنا بلا هوية تاريخية، فعندما نريد اليوم أن نحكم على أنفسنا وهويتنا فيجب أن نأخذ بنظر الاعتبار هذا المسار التاريخي لمجتمعنا وثقافتنا ولا نقصر النظر على مرحلة خاصة ومحدودة من تاريخنا.

ومن أجل إلقاء الضوء أكثر على هذه المسألة أشير فقط إلى خصوصيتين من تاريخنا لتكون أساساً ومعياراً لحكمنا ومعرفة مقدار انتمائنا إلى الإسلام بدون أن أتطرق إلى سائر الخصوصيات المهمّة الأخرى.

إننا نزعم بأننا مسلمون وشعاراتنا الإسلامية ليست بقليلة، ولكن توخّياً للإنصاف لابدّ من مراجعة أعمالنا، إنّ مجمعنا الإسلامي في ايران ومنذ عشرة إلى اثني عشر قرناً كان خاضعاً لسيطرة الحكومات الملكية، ومن النادر أن يتحرك أحد من علماء الإسلام لمواجهة هذا النظام الملكي والقول بأنّ هذا النظام ضد الإسلام، بل أحياناً نجد أنّ بعض هؤلاء العلماء امتدحوا السلاطين وكتبوا الكتب باسمهم ولعله لأول مرّة في تاريخ الفكر الديني والفقه الإسلامي يصرّح الإمام الخميني(رحمه الله) بأنّ النظام الملكي نظام ضد الإسلام، وفي حدود



علمي أنّه لا يوجد أيّ فتوى صريحة من جانب علماء الدين في هذا الشأن.

وليس كلامنا فعلاً عن أصل النظام الملكي بل أريد أن أشير إلى أمر آخر، وهو أنّ النظام الملكي كان يحكم البلاد بآليات الاستبداد، وفي النظام الاستبدادي عندما يشيع الفساد في رأس النظام فإنّ الفساد سيسري إلى جميع أركان وتفاصيل ذلك النظام وكما يقول المثل «السمك يتعفن من رأسه لا من ذيله».

وهكذا حال النظام الملكي من حيث تأثيره الكبير على مجتمعنا، فنحن الإيرانيين جميعاً ورثة هذا النظام، وللأسف فإنّ الكثير من آثار وأخلاق هذا النظام الملكي لا زالت تعيش في أوساطنا، فهذه الشجرة الخبيثة للاستبداد تفرز تداعيات وسلبيات كثيرة جدّاً وتشكل هذه الافرازات أهم ما نجده من إشكاليات وأزمات ومآزق.

عندما ندرس بدقّة أخلاقنا وسلوكياتنا، بعيداً عن أي تعارف ومجاملة ونقارن بينها وبين أخلاق الشعوب الغربية فسوف تتجلى لنا أمور مهمّة وجديرة بالتأمل:

احترام القانون:

أنتم تشاهدون كيف أنّ الأفراد في هذه المجتمعات الغربية يحترمون القانون، وهذا القانون وضعوه بأنفسهم وكلّنا نعترف بهذه الحقيقة وهي أنّ أحد عوامل تقدّم وازدهار هذه المجتمعات هو انضباطها والتزامها بالقوانين والمقررات، وأمّا في مجتمعنا فرغم أنّ القانون الحاكم في أجوائنا ليس القانون البشري بل القانون الإلهي ومع كل المواعظ والنصائح التي تلقى على المنابر وكثرة الكتب الأخلاقية فإنّ احترام القانون ليس بالصورة المطلوبة، بل إنّ الثقافة السائدة في مجتمعنا تقضي بأنّ الفرار والتهرب من القانون يعدّ فخراً وذكاءً، وإذا



تحرك أحد الأشخاص من موقع احترام المقررات والقوانين بدقّة فإنّه يتهم أحياناً بضعف النفس، فالشخص المقتدر وصاحب الإرادة الفذة هو الذي يسحق القانون ويتهرب من المسؤوليات القانونية ويستخدم الحيل القانونية للتوصل إلى مآربه، ينبغي علينا الجلوس ولو لمرّة واحدة ودراسة هذه المسألة والتمعّن فيها، فلماذا نعترف بهذه الأمور ونتحرك على مستوى التنظير لها إلاّ أننا في دائرة العمل والتطبيق لا نتحرك في هذا الخط؟

نحن نملك قدرات فذة في الخطابة ونعلم جيداً كيف نلقي باللاّئمة على الآخرين وكيف نبيّن نقاط القوّة الضعف، ولكن عندما يصل الدور إلى مرحلة العمل نشعر بالعجز التام، فلو ابتدأنا من قوانين المرور إلى مراتب عليا نرى أننا لا نشعر بأي حرمة للقوانين، ولنا العذر في ذلك، نقول بأنّ بلدنا يعيش حالة سيادة الروابط على حساب الضوابط، فإذا كان الآخرون لا يلتزمون بالضوابط فلماذا ألتزم أنا بها؟ وعندما يكذب الآخرون لماذا يتحتم عليَّ التزام الصدق؟ وعندما لا أرى أحداً يعبر الشارع من خطوط المارة والمشاة فلماذا ألتزم أنا بهذا القانون؟ ونتيجة هذه المبررات المزيد من الخلل والإرباك في مقام العمل والممارسة الميدانية.

السبب في ذلك لا يكمن في أننا نفتقد المواعظ الأخلاقية، فالمواعظ الأخلاقية كثيرة وأكثر من اللازم، وليس السبب في أنّ العلماء والشخصيات الكبيرة «الدينية وغير الدينية» لم يتطرقوا لهذه المسائل ولم يحدثونا عنها، بل حدّثونا كثيراً. وليس السبب في أننا نحن الايرانيين نواجه خللاً في تشكيلنا البيولوجي والعنصري، بل السبب يكمن في شيء آخر، وهو أننا كنّا نعيش ولعدّة قرون متمادية في ظلّ الأنظمة الاستبدادية، والحياة في ظلّ النظم الاستبدادية، من شأنها أن تخلف آثارها وتداعياتها الخطيرة على ثقافتنا وسلوكياتنا، وهذه



الآثار والتداعيات قد ترسخت في وعينا وثقافتنا وامتدت إلى كافة مرافق الحياة وللأسف فإنّها باقية لحدّ الآن.

فأنا لا أرى أبداً أنّ الثورة الإسلامية استطاعت تهذيب قسم كبير من أخلاقنا السيئة، فنحن نواجه أمراضاً أخلاقية كثيرة.

أنا أقول هذا لنعود إلى وعينا ونحاسب أنفسنا وكما قلت آنفاً لابدّ من الابتعاد عن التملق والمجاملة ولا ينبغى أن نتصور أننا تخلصنا من تلك الآفات والنواقص، يجب أن نقول للمريض بأنّك مريض حتى يتحرك نحو العلاج وطلب الشفاء، يجب علينا الاعتراف بأنّ قسماً كبيراً من هذه النواقص والأمراض ما زالت تعيش فينا، وهذه الآفات كانت موجودة على امتداد تاريخنا وقد عشعشت في أذهاننا وفي أنفسنا ونفذت إلى عظامنا ونحتاج إلى وقت طويل لعلاج هذه الآفات وتطهير نفوسنا وأذهاننا منها، وذلك مشروط بوجود عزم وتصميم قاطع مضافاً إلى النباهة والذكاء للعمل على قلع هذه الآفات من جذورها، ومعلوم أنّ المريض إذا كان غافلاً عن مرضه فإنّ ذلك من شأنه استفحال المرض واشتداد المحنة والمعاناة.

سلبيات النظام الاستبدادي:

لماذا تفرز النظم الاستبدادية كل هذه السلبيات، ولماذا يعيش الإنسان في ظلّ هذه النظم المستبدة كل هذه الآفات؟

الجواب واضح، ففي هذا النظام يوجد شخص على رأس الهرم يسمى بالسلطان ويتمتع بإمكانات وقدرات كبيرة وثروات متراكمة، أي أنّه يمثّل مركز القدرة والثروة في هذا البلد، فلا يسمح بتوزيع «الثروة» بصورة عادلة ولا يسمح بتوزيع «القدرة» بشكل عادل، فالقدرة والثروة تتمركزان في نقطة واحدة تتمثّل بالسلطان، إنّ المجتمع يحتاج في حركة الحياة إلى القدرة بمقدار ما يحتاج إلى الثروة، وفي مجتمع



يخضع للنظام الاستبدادي لا يستطيع أي شخص من تيسير أموره وحياته بدون الاستعانة بهذين العنصرين: القدرة والثروة، ولذلك فجميع الأفراد يحاولون الوصول إلى رأس الهرم والذي يمسك بيده القدرة والثروة، وبكلمة ثانية إنّ الجميع يسعون ليكونوا سلطاناً آخر في واقعهم الاجتماعي وإن كانت سلطنتهم في مراتب أدنى، فالجميع يسعى للحصول بدرجة معينة على حصة من هذه القدرة والثروة المتراكمة والمتمركزة، والسعي للتقرب من محور القدرة والثروة يستلزم سحق الحق والقانون، فلا يستطيع أي شخص الوصول إلى تلك المكانة والمرتبة من خلال مراعاة القانون، فيجب التلاعب بالقانون وسحق حقوق الضعفاء بل يجب سحقهم والصعود على رفاتهم، بل الانكى من ذلك يجب ممارسة التملق والكذب والمدح والقساوة وبذل الخدمة والخنوع والخضوع، وبكلمة سحق جميع القيم الأخلاقية والمُثل الإنسانية والتوصل إلى ذلك القطب والمحور، فهل إنّ هذا السلطان الذي يملك قدرة متراكمة وثروة متفاقمة قد وصل إلى هذا المكان من خلال سلّم الحق والعدالة؟

كلاّ، لقد استخدم شتى أنواع الظلم والمكر والعدوان للوصول إلى سدّة الحكم، فينبغي على أتباعه ورفاقه استخدام هذه الآليات للوصول إلى هذا المقام.

إذا ألقينا نظرة سريعة على واقع السلسلة المنحوسة من السلاطين والملوك وكيفية استلامهم أزمة الحكم والسلطنة، لرأينا أنّ الملوك والسلاطين بشكل عام كانوا من العرّاكين «والشقاوات بالاصطلاح المحلي» الذين كانوا يتزعمون عشيرة وكانوا يتقاتلون مع العشائر والقبائل الأخرى فيفوز أحدهم في هذه المعارك ويستلم زمام الأمور، أو يكون رجلاً ضعيفاً قد تربع على كرسي السلطنة بالوراثة وبدون استحقاق، وكان عامة السلاطين في السابق يتميزون بهذه الخصوصية،



فكانوا من حيث القوّة البدنية يمتازون بقوة فائقة، كما يلاحظ في ما كتبه المؤرخون عن كريم خان زند، وتيمور، وناصر شاه، والشاه عباس الصفوي و. . . حيث كانوا أقوياء وشجعان، ويقول أبوالفضل البيهقي عن السلطان مسعود الغزنوي بأنني كنت حاضراً ورأيت أنّ مسعود توجه لصيد الأسد ونشبت بينهما معركة وأخيراً جلس الأمير على ركبتيه وضرب الأسد بسيفه ضربة بحيث قطع كلتا يديه ومات الأسد. . .».

ويذكر الهنوي في سيرة نادر شاه أنّه كان يلقب بصاحب الفأس، باعتبار قوته البدنية حيث كان يحارب الأعداء بفأسه ولساعات مديدة ويقتل مَن يبارزه بضربة واحدة من فأسه، ويقول أبو الفضل البيهقي: إنني كنت شاهداً على أنّ السلطان مسعود شرب من الخمر بمقدار سبع وعشرين «سد جين» ما يعادل رطلين، ثم غسل فمه بالماء ونهض للصلاة.

وإحدى خصوصيات السلاطين أنّهم كانوا يتميزون بالقساوة والشدّة وانعدام الرحمة، وبغير ذلك لا يستطيعون الاحتفاظ بكرسي السلطنة ويقال: إنّ الملك ليس له أب ولا أُم ولا ابن، ومعنى ذلك أنّ السلطان لا يعرف ابنه، ولو نافسه ابنه على عرشه فإنّه سيقوم بقتله أو قلع عينيه.

يقول أحد السوّاح: في إحدى المرات جيء بمجرم إلى الشاه عباس الصفوي ووضعوا أمام الشاه سيفين وقد استولى عليَّ الخوف إلى درجة أنني ظننت أن الشاه عباس يروم قتلي، ولكن رأيت أن الشاه عباس رفع السيفين بكل برودة وامتحنهما واختار أحدهما وفي ذلك الوقت وبدون أي امهال وبدون أن تتملكه رقّة وعاطفة قام وضرب عنق ذلك المجرم الذي كان يتوسل إليه ويستعطفه وفصل رأسه عن بدنه بحضوري وألقاه جانباً. وكان هذا الشاه نفسه قد استخدم رجلاً من



آكلي لحوم البشر في بلاطه، ويذكر المؤرخون الايرانيون وجود أفراد من آكلي لحوم البشر في بلاطه، وكان يعطيهم أحد المجرمين ليأكلونه وهو حي..!!

هذا هو شرط السلطنة....

إنّ شرط الوصول إلى عرش السلطنة ليس هو الصعود على سلّم العدالة والحق والتدين والتقوى وأنّ كل مَن كان أعدل وأشدّ تقوى فإنّه يتربع على كرسي السلطنة، بل كان الواقع هو العكس فكل من كان أشدّ قساوة وأبعد ما يكون عن الرحمة واحترام القيم الأخلاقية فإنّه سيجد الطريق مفتوحاً للوصول إلى هذا المقام.

وعندما يكون في المجتمع مثل هذا المركز الفاسد، وعندما يرى الناس أنفسهم أنّهم محتاجون في معيشتهم إلى هذا المركز والقطب فإنّهم يسعون للتقرب منه ولا يجدون سبيلاً إلى ذلك إلاّ بأن يتخلقوا بأخلاقه ويتماهوا معه في سلوكياته، فعندما تريد التقرب من شخص ظالم ومقتدر يمسك بيده أزمة الحكم والسلطنة فتجد نفسك مرغماً على اتباع اسلوب التملق والتحرك في خط الانحراف والجنوح وتغض النظر عن القيم والمُثل بل تقوم بتبرير عملك هذا بشتى أنواع المبررات، وتجد نفسك مرغماً على سحق المبادئ والأصول وبدلاً من احترامها وتقديسها تقوم باحترام الأشخاص.

وقد سمعتم كيف أنّ الشعراء كانوا يمدحون الملوك والسلاطين وما أكثر الكذب والتملق في قصائدهم، بحيث إنّهم شجعوا الناس على الكذب وأزالوا قبحه من الأذهان. وما أكثر ما أشاعوا من حالات الخنوع والذلة ونشروا من الأخلاق السيئة والمفاهيم السلبية من قبول الظلم والخنوع والتصاغر أمام أصحاب القدرة والثروة.

واليوم إذا أردنا أن نعرف أنفسنا فيجب مراجعة هذه الآداب والسلوكيات الأخلاقية السائدة في أجوائنا ونتساءل من أين أتت؟ فنحن



نطلق على شخص معين لقباً كبيراً وفي ذات الوقت لا نعتبر له أيّ قيمة في قلوبنا، فنمدحه بلساننا ونشتمه بأفئدتنا، وقد ورد عن أميرالمؤمنين(عليه السلام) أنّه قال لشخص أثنى عليه جزافاً: «أنا أكبر ممّا تظن في قلبك وأقل ممّا تقول بلسانك» بمعنى أنّك منافق وتكذب وتتملق لي في كلامك.

الواقع أنّ الكثير من هذه المفاسد الأخلاقية ومنها النفاق والكذب وسحق الحقوق والتملق والظلم والتمييز والسرقة، والأنكى من جميع ذلك حالات التذلل والخنوع والعبودية والانحطاط والأنانية و... كلها من ثمار تلك الشجرة الخبيثة للاستبداد.

وممّا يؤسف له فإنّ إفرازات ذلك النظام الدكتاتوري ما زالت جارية في أوساطنا وعلاقتنا الاجتماعية، في حين أنّ مجتمعنا قد ودّع ذلك النظام السياسي وتخلص منه منذ سنوات، فينبغي أن نتخلص من آثاره وإفرازاته الأخلاقية، فهذه السلوكيات الأخلاقية نطلق عليها اسم «الأخلاق السلطانية».

والآن إذا كنا نملك معرفة ولو بسيطة وأولية بالإسلام فيثار هذا السؤال: هل إنّ الأخلاقية السلطانية والنظام السلطاني مع كل تلك الافرازات والآثار السلبية ينسجم واقعاً مع الإسلام وتعاليمه؟ هل بإمكان مسلم أن يدّعي بأنّ المجتمع الإسلامي بالمعنى الواقعي للكلمة يتناسب والنظام السلطاني والأخلاق السلطانية مع كل تلك الآثار المخربة؟

عندما نقول: نحن مسلمون ماذا نقصد من هذه الكلمة؟ ألا ينبغي أن نكون مسلمين على مستوى العمل والسلوك الأخلاقي ويظهر ذلك على كلامنا وسلوكياتنا؟ عندما تربع مثل هؤلاء السلاطين على سدّة الحكم في المجتمع الإسلامي وعندما يجتمع حولهم جماعة من الشعراء المداحين والمنافقين والانتهازيين والمتملقين والطامعين بالقدرة



والثروة، وعندما يتمّ سحق واستبعاد الشخصيات الكبيرة في هذا المجتمع وتنمو الأخلاق الذميمة في أجوائه، فكيف يمكننا الزعم بأنّ أريج الإسلام ونفحات الدين تفوح في فضاء هذا المجتمع؟

إنّ عفن الكذب والمديح والتملق وسحق الحقوق والنفاق لا تبقي شيئاً من عناصر الأخلاق الإنسانية والقيم المتعالية في هذا المجتمع، إنّ ردة فعل المجتمع الإسلامي تجاه ممارسات هذه الأنظمة السلطانية وكذلك نظام الخلافة الإسلامية «الذي بدوره نوع من النظام السلطاني» تتجلّى في حركة التصوف، إنّ شيوع حالة التصوف في مثل هذا المجتمع تمثّل ردّة فعل اجتماعية وسياسية في مقابل النظام السلطاني، وهذه الحالة تستبطن الابتعاد عن عناصر القدرة والثروة والملذات الدنيوية وتوهم أنّ الغنى والقدرة واللذة تنحصر في عالم الروح والمعنى والعزلة عن الناس لأنّ الدنيا هي ميدان الأشرار وأصحاب النفوس الذميمة فقط.

ونتيجة عدم وجود الأمن في النظم الاستبدادية هي أن يقول الناس: «استر ذهبك وذهابك ومذهبك» فعندما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث بصراحة وبحرية فسيحلّ الكذب تدريجياً محلّ الصدق، مثلاً عندما يسأل شخص عن عقيدته فإذا أحسّ بأنّه إذا أجاب بصدق فإنّ حياته وأمواله ستتعرض للخطر، فلا يجد هذا الشخص سبيلاً سوى الانفتاح على النفاق والكذب وبذلك تسود الرذائل الأخلاقية في أجواء هذا المجتمع، إنّ الظلم وانعدام الأمن والتجمل والانحطاط الأخلاقي ينعكس على واقع الأفراد على شكل تصوف وعزلة بكل ما تتضمنه من تداعيات وآفات، وبذلك يسقط أفراد المجتمع في دوامة مخربة أخرى.

ملامح التصوف:

وطبعاً لو أردنا مقارنة التصوف مع السلطنة فإنّها لا تقاس بها،



فذلك الظلم والتملق والكذب وسحق الحقوق والأنانية والصفات الذميمة الأخرى المتوفرة في النظام السلطوي غير موجودة في التصوف، غاية الأمر أنّ التصوف رغم كونه نقياً من عيوب وآفات السلطنة إلاّ أنّه يستبطن عيوباً كثيرة أخرى، إنّ أهم رسالة للتصوف نفي الثروة والإعراض عن القدرة، أي الإعراض عن الركنين والآفتين في النظام السلطاني، وهذا المعنى وإن كان صحيحاً وسليماً بالمقدار المتعادل والمتوازن، ولكنّ المتصوفة ينفون مطلق الثروة والقدرة ويعتقدون بقداسة الفقر والعجز والذلة، فكل ما يرونه من عيوب وآفات في القدرة والثروة يستنتجون منه أنّ الحسن يقع في النقطة المقابلة أي في العجز والذلة والخنوع والمظلومية، وكلّ ما يرونه من تراكم الثروات لدى السلطان فيستنتجون من ذلك أنّ الحسن في الفقر والمسكنة والمشقّة والعدمية، وبذلك يعملون على نشر هذه الثقافة السلبية تجاه الحياة والدنيا.

وأنا أؤكد هنا أنّ الحركة الصوفية هي حركة دينية وتتضمن الكثير من التعاليم الجيدة واللطيفة، ولكنّ التصوف في الواقع الخارجي وفي غاياته وأهدافه في الميدان الاجتماعي تتلخص في: الانقطاع عن الدنيا بمعنى الكلمة، لأنّ الدنيا في نظرهم حقيرة وعالم الطبيعة نجس وذميم والإنسان في نظرهم أسمى من الطبيعة ولا ينبغي أن يتلوث بعناصرها ويجب عليه الابتعاد عن الدنيا والثروة والقدرة.

هذا، ولكنّ الحياة الطبيعية تستلزم أن يملك الإنسان مقداراً وإن كان قليلاً من المال والقدرة والإمكانية، فإذا أعرضت عن كل هذه الأمور وتركتها جانباً فأنت لا تعيش في هذه الدنيا، والحقيقة أنّ بعض هؤلاء المتصوفة وبسبب ما يلاقونه من آلام ومعاناة في حياتهم يرجحون تركها واجتنابها ويتصورون أنّ الحياة في هذه الدنيا بمثابة الحمل الثقيل على أكتافهم وينبغي التخلّص منه مهما أمكن.



بعض مفاسد الأخلاق الصوفية:

إنّ أخلاق التصوف تواجه مثل هذه الآفات والسلبيات، وأحد أسوأ المفاسد التي يفرزها التصوف هو حالة التظاهر والرياء والتظاهر بالزهد والتقوى، فالعجب مثلاً يعدّ سمة رائجة لدى المتصوفة حيث يتصورون أنّهم بصلاتهم وصومهم قد أصبحوا فوق الآخرين وينظرون إلى الآخرين بعين التحقير والدونية ويتوهمون أنّ الجنّة قد أصبحت ملكاً لهم على الاطلاق، فهذه الرائحة العفنة للأنانية والعجب أسوأ مائة مرّة من رائحة الشراب والسكر، فمن يعلم عاقبة أمره إلى ماذا ستكون وماذا سيكون حاله في المستقبل؟

إنّ ظهور فرقة «الملامتية» في أوساط المتصوفة تمثّل علامة فارقة من افرازات التصوف، فالملامتية كانوا يبتعدون في سلوكياتهم وممارساتهم الاجتماعية عن حالات الرياء لدى المتصوفة ويرجحون أن تسوء سمعتهم لدى الناس ولا يأنفون من لوم الناس لهم، وقد وصلوا في حركتهم هذا إلى حدّ الافراط والتطرف بحيث كانوا يتباهون بالفسق والفجوز.

وإحدى الآثار السلبية الأخرى للتصوف «المثلية الجنسية» فمجتمعنا في الماضي كان يعيش الفصل التام بين النساء والرجال وكانت النساء مغيبة تماماً عن الحضور في الميدان الاجتماعي، وبما أنّ المتصوفة يملكون الذوق والفن والقريحة ويحبّون الجمال، فإنّ هذه الحالة دفعتهم إلى استحسان الجمال لدى الغلمان واتجه بعضهم من أصحاب النفوس الضعيفة إلى ممارسة المثلية مع الغلمان ويبررون عملهم هذا بتبريرات عجيبة وغريبة.

الآفة الأخرى، التي تعتبر من ثمار شجرة التصوف السيئة، التكاسل والمماهات مع أصحاب الفسق والفجور وأرباب القدرة، فبالرغم من أنّ جوهر التصوف يدعو للتطهر والنقاء والابتعاد عن الرذيلة



وبالرغم من وجود شخصيات راقية وكبيرة في هذه الفرقة، إلاّ أنّ التصوف في بعده الاجتماعي حمل الكثير من الآثار السلبية.

والآن يطرح هذا السؤال: لنفترض أنّ مجتمعنا قد اتجه واقعاً نحو التصوف والجلوس في الخانقاه فهل يمكننا أن نزعم مع ذلك بأننا مسلمون؟ هل جاء نبي الإسلام لنشر ثقافة الدراويش والمتصوفة؟ إنّ الدروشة أدّت منذ ظهورها في المجتمعات الإسلامية إلى تعطيل وتدمير جميع النشاطات والفعاليات الايجابية ودعت إلى تحقير العلوم والتماشي مع أرباب القدرة واجتناب الدخول في الدنيا. هل إنّ ثقافة المريد والمراد في المعرفة الصوفية تتناسب وتتجانس مع الإسلام واقعاً؟

إنّ إحدى الآفات الخطيرة للتصوف هو مفهوم المريد والمراد حيث يسود هذا المفهوم في ثقافتنا الاجتماعية والفكرية، ومع الأسف أنّ ثقافة التصوف والدروشة والخانقاه شائعة في أوساطنا وتحظى باهتمام الكثير من الأفراد الذين يتجهون هذا الاتجاه بدواعٍ ودوافع مختلفة، ويطلق بعض هؤلاء الأشخاص كلمات كبيرة ويدعون ادعاءات متعالية بدون امتلاك لياقة وجدارة ومع ذلك نرى الكثير من الأفراد يتبعونهم ويصغون إلى مزاعمهم!

هذه كلها من جملة الآفات والآثار السلبية للنظام السلطوي التي ما زالت مترسخة في ثقافتنا ووعينا، وتدريجياً وصل الأمر بهؤلاء المدّعين أن ادعوا لأنفسهم سلطنة خاصة وظهر على مسرح الأحداث رضا علي شاه، وصفي علي شاه، فكلمة «شاه» التي يوصف بها أقطاب الصوفية تستبطن في مضمونها الميل الشديد إلى مقام السلطنة بل إنّهم يقولون إنّ هذه السلطنة للقطب تقع في مقابل تلك السلطنة الظاهرية للملوك، ويطلقون على سلطنة الملوك بأنّها سلطنة دنيوية، بينما سلطنة أقطاب التصوف فهي سلطنة معنوية وأخروية وتدريجياً تحوّلت هذه



السلطنة المعنوية والروحية كما يسمّونها إلى مركز تجميع وتراكم الثروة والقدرة، فالثروة تفضي إلى القدرة، والقدرة تورث الثروة أيضاً، فهما كالصبر والظفر متلازمان وصديقان منذ القديم وأحدهما يستدعي الآخر.

وهكذا تحوّل التصوف إلى مرض خطير في أوصال مجتمعنا الإسلامي. والسؤال هو: هل يمكن اعتبار هذا المجتمع الذي يعيش الابتلاء بهاتين الآفتين الكبيرتين مجتمعاً إسلامياً.

نحن ندعي أننا مسلمون، ونصلّي إلى القبلة، وعندما نرحل من هذه الدنيا ندفن في مقابر المسلمين، هذه كلها صحيحة وإن شاء الله يتقبل الله هذه المقدار من إسلامنا ويكتب لنا النجاة في الآخرة، إنّ الله لا يريد ذريعة لإرسال الناس إلى جهنّم بل يبحث عن ذريعة لإرسالهم إلى الجنّة.

والآن نتساءل، هل إننا مع كل هذه الحالات والصفات نعتبر أنفسنا مسلمين حقيقيين؟ هل إنّ مجتمعنا مورد قبول رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟

يجب علينا قبول عيوبنا ونقائصنا والإذعان إلى أنّ هذه الحالات والأخلاقيات السلبية لا تمثّل العقيدة الإسلامية الصحيحة ولا الأخلاق الإسلامية السليمة ولا السلوكيات الإسلامية المرضية والمقبولة، فمعظم ممارساتنا وآدابنا تنطلق من وحي العرف والتقاليد التي تلوّنت بصبغة الدين.

أنتم ترون أنّ الإمام الخميني (رحمه الله) كان يشكو كثيراً من ظاهرة تكريس الجهود العلمية في الحوزة العلمية على مسائل الفقه ويقول: بأننا ومنذ مائتين أو ثلاثمائة عام كانت الدروس في الحوزات الفقهية تتلخص في الفقه، وينقضي عمر علماء الدين في مسائل الفقه وتبقى المسائل والفروع الأخرى للمعارف الإسلامية في زاوية الإهمال



والغفلة، هل نملك نظاماً سياسياً إسلامياً في مجتمعنا، هل نملك اقتصاداً إسلامياً أو أخلاقاً إسلامية، فلماذا ندعي أننا مسلمون؟ متى تحركنا في طريق الإسلام الحقيقي؟ وطبعاً فنحن من أنصار الإسلام وأتباعه ولا شك في ذلك، ولكننا نعيش الحسرة على الإسلام الواقعي لكل ما فيه قيم ومُثل متعالية وتعاليم سامية ولكننا في نفس الوقت نرى بوناً شاسعاً بين عملنا وتلك التعاليم الإسلامية.

إنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) لم يكن يقبل بالنظام السلطاني الزاخر بالآفات والسلبيات، ولا يقبل بظاهرة التصوف التي تعتبر ردّة فعل للنظام الملكي وسلبياته، وللأسف فإنّ القليل من المسلمين يسيرون في جادة الحق وفي الصراط المستقيم، بل إنّ بعض الفقهاء قد توغلوا في عملية التكفير والتفسيق والتحجر والجمود إلى درجة تمتعض لها قلوب الاحرار وتواجه الشريعة خطر المحق والاضمحلال.

لقد تحدّثنا بما فيه الكفاية عن مقولة الإيمان والإلتزام بالإسلام، والآن نتحدث باختصار عن المقولة الثانية، أي مسألة التخلف العلمي.

المقولة الثانية: التخلف

هنا يطرح سؤال جدير بالتأمل، لنفترض أننا نعيش في القرن الخامس الهجري أي قبل تسعة قرون من هذا الزمان، حيث لم يكن هناك أي أثر للتقدم العلمي والتطور الصناعي الذي نراه في العصر الحديث، والناس كانوا يعيشون من حيث العلم والمعرفة ومستويات المعيشة بمستوى واحد، ولنفترض أننا كنّا مسلمين حقيقيين من دون تلك الحالات السلبية والعيوب التي تحدثنا عنها آنفاً، فلا توجد نظم استبدادية ولا أثر للتصوف المنحرف والمتطرف، ولنفترض أيضاً أنّكم توافقون على كلامي، فأنا أدّعي أنّ كون المجتمع إسلامياً لا يستلزم أي



نوع من التطور الصناعي والعلمي، ففي القرن الخامس مثلاً لم تكن هناك رياضيات وصناعة وطب في مراحل متقدّمة كما نراه اليوم، ولذلك فمن الممكن أن يكون المجتمع مجتمعاً إسلامياً ولكنّه لا يحظى بالتطور الصناعي والتكنولوجي بمستويات كافية.

النتيجة: هي أنّ الالتزام بالإسلام لا يعني بضرورة تحقيق التطور العلمي والنمو الصناعي في المجتمع، لا يعني أيضاً أنّ الإسلام يتقاطع مع العلم والصناعة والتقنية، فيمكن للعالِم والعامي كلاهما أن يلتزما بالإسلام الحقيقي ويعملا بتعاليم الإسلام وأحكامه، إذاً فالإسلام أو الالتزام الديني بالإسلام الحقيقي يجتمع مع المستويات الدانية من العلم والتقنية وكذلك يجتمع مع المستويات الراقية للعلم والتقنية، بمعنى أنّ كون المرء مسلماً لا يقتضي بطبيعته أن يكون عالماً بالرياضيات والطب أو بالعكس يمنعه من تعلم الرياضيات والطب.

بكلمة أخرى أنّ هاتين المقولتين: «الدين والعلم» يمثّلان اتجاهين مستقلين ولا أحد بإمكانه الزعم بأنّ الإسلام يقتضي التطور العلمي والتكنولوجي. إذا كان هذا المعنى صحيحاً فيجب أن تحدث النهضة العلمية التي يعيشها المجتمع البشري في القرن العشرين قبل عشرة قرون أو في القرن السابع للميلاد.

إذاً فالمقولة الثانية باختصار: ما هي توقعاتنا من كوننا مسلمين حقيقيين؟ هل نتوقع من كوننا مسلمين أن نتطور ونلم بفروع وأصول العلم والتقنية والرفاه والتنمية المتطورة؟ أي أن تمطر علينا فجأة علوم الرياضيات الطب والفلسفة، أو لا فبالإمكان أن نعيش حياة دينية ومجتمعاً إسلامياً بحياة ساذجة، وكذلك بالإمكان أن نعيش حياة متطورة ومجتمعاً متطوراً؟

أعتقد أنّ هذا الأمر مفوّض إلى المسلمين أنفسهم فبإمكانهم بناء



المجتمع المطلوب والتحرك نحو تشديد أركانه ومعالمه، فكما بإلامكان أن تكون لدينا قرية إسلامية كذلك بالإمكان أن تكون لدينا مدينة إسلامية متطورة، فالإسلام لا يمنع من التطور ولا يقتضي التطور، فالمسلمون هم الذين يجب عليهم أن يعقدوا العزم على بناء المجتمع المطلوب فلا أحد يقول إنّ الشخص الذين لايعرف الطب والرياضيات فإنّه يعيش النقص في دينه وإسلامه ولا أحد من العلماء أو المتكلّمين أو الفقهاء ذكر في تعريف المسلم أنّ المسلم الجيد والحقيقي هو العالم بالطب أو الرياضيات أو بعلم الاجتماع، ولكنّ ذلك لا يعني أنّ كون المرء مسلماً يتنافى مع كونه رياضياً أو طبيباً.

النتيجة التي نستخلصها من هذا البحث هو أنّ مستوى المعيشة «في المدينة، والقرية، والمجتمع الصناعي أو الزراعي وما إلى ذلك» ومستوى العلم والمعرفة «كالطب والرياضيات والفلسفة» لا يرتبط مباشرة بمقولة التدين، فالدين كالهواء الذي يحتاج إليه جميع الناس ولا يرتبط بمنطقة خاصة وتاريخ خاص، بل ينسجم مع جميع المجتمعات البشرية وإلاّ فلا يكتب البقاء للدين، والآن نصل إلى المقولتين الأخرتين وهما: مقولة أنّ الغربيين كفّار، ومقولة التقدم والتطور الذي حققه الغربيون في المجالات العلمية والحضارية.

المقولة الثالثة: الكفر والتطور!

أمّا مسألة التطور والكفر، فينبغي في الوهلة الأولى الانتباه إلى وجود نوعين من الكفر، الكفر الفقهي والكفر الواقعي، كما أنّه يوجد نوعان من المسلم: المسلم الفقهي والمسلم الواقعي، وهذا الفرز يصدق في عامة العبادات والأعمال، فربّما يكون العمل مقبولاً لدى الفقيه ولكنّه غير مقبول عند الله. وتعلمون أنّ الفقه «بمعنى معرفة مسائل الحلال والحرام» والتي ينبغي على كل مسلم العمل بها، ناظر



إلى صحة أو بطلان العمل بحسب الظاهر ولا علاقة له بباطن العمل، ففي نظر الفقيه من جهة كونه فقيهاً إذا أتى المكلّف بصلاته وقرأ سورة الحمد وسورة أخرى بشكل صحيح ولم يكن المكان مغصوباً وكان المصلّي متوجهاً إلى القبلة وقد توضأ وضوءاً صحيحاً، فإنّ هذه الصلاة في نظر الفقيه صحيحة ولا يجب عليه قضاؤها حتى لو كان هذا المصلي من أول صلاته إلى آخرها مشغول الذهن بأمور أخرى غير الصلاة ولم يفهم أي كلمة ممّا قاله في صلاته.

ولنفترض أنّ المكلّف صام شهر رمضان ولكنّه كان يعتدي على الناس ويتحدّث عنهم بأنواع الاتهام والكذب والغيبة ويتآمر على مصالح الناس ويفكر بألف فكرة شيطانية خبيثة فمع ذلك فصومه صحيح باللحاظ الفقهي ولا تعدّ هذه الأمور من مبطلات الصيام، باعتبار أنّ مبطلات الصوم محدودة إيصال الغبار الغليظ إلى الحلق والأكل والشرب وغمس الرأس في الماء والكذب على الله ورسوله وما شاكل ذلك، فعندما لا يرتكب الصائم أيّاً من هذه الأمور فصومه صحيح وفق الموازين الفقهية ولو أنّه ارتكب ألف معصية وإثماً أو نظر مائة مرة إلى أعراض الناس أو نطق لسانه بأنواع الكذب والغيبة، ومن الطبيعي أنّ مثل هذا الصوم لا يؤثر في معنوية الإنسان، و لكن الفقيه يقول إنّ صومه صحيح ولا قضاء عليه. وهكذا في سائر الأحكام الفقهية فالفقيه يهتم بظاهر العمل فقط، وأمّا باطن العمل فليس من مسؤوليته.

وهذا المعنى بالضبط يصدق على صفة المسلم للمكلّف، فلو أعلن شخص عن إسلامه وتشهد الشهادتين فيجب علينا اعتباره مسلماً ولسنا مكلّفين بما يجري في قلبه ونفسه، فالله هو العالم بسرائر الناس، فربّما يكون منافقاً ولا يعتقد بالإسلام طرفة عين، ولكن عندما يتشهد بالشهادتين ويقول بلسانه بأنّني مسلم فيجب التعامل معه على أساس كونه مسلماً، القرآن يقول: ﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ



مُؤْمِناً. . .﴾[٢]، إلاّ مع وجود قرينة قطعية على كذبه في زعمه هذا، بل إنّ المسلم يكون مسلماً حتى لو كان اعتناقه للإسلام تحت بريق السيف، فعندما كان المسلمون يهجمون على منطقة أو بلد من البلدان وكان الناس هنا يعتنقون الإسلام خوفاً من القتل فإنّ إسلامهم هذا يكون مقبولاً، أي أنّهم يعاملون معاملة المسلمين.

والإسلام الفقهي يتضمن هذا المعنى، ولا يعني ذلك أنّ الإسلام الفقهي يقترن مع النفاق، فأحياناً لا يكون ثمّة نفاق ولكن لا يتحرك المكلّف في أداء واجباته الدينية، وربّما يسلك المسلم في خط الانحراف، ويكذب ويظلم الناس ويعتدي على حقوقهم ويشرب الخمر ويعيش حالة التكبر والاسراف، فمثل هذا الشخص لا يعتبر كافراً ولكنّ إسلامه بعيد عن الإسلام الواقعي بعد الأرض عن السماء، وعندما يكون المرء مسلماً باللحاظ الفقهي فسوف تترتب عليه بعض الأحكام الفقهية الدنيوية، ولكنه في الآخرة لا ينتفع بإسلامه الفقهي في الدنيا.

ولنفترض أنّ رجلاً أعلن إسلامه وتشهد الشهادتين أمامنا فنحن مكلّفون بأن نعتبره مسلماً فحينئذ سيكون طاهراً وبإمكانه الزواج والتزويج من المسلمين، وإجراء معاملات إسلامية مشروعة معهم وله من الحقوق ما للمسلمين في البلدان الإسلامية، وعندما يموت يجب تكفينه كما يكفّن سائر المسلمين ويدفن في مقابر المسلمين وترثه زوجته وأبناؤه و. . . .

هذا هو الإسلام الفقهي، ولكن هل إنّ مثل هذا الإسلام يضمن للإنسان النجاة في الآخرة أيضاً؟

إنّ الإسلام الفقهي لا يضمن للإنسان النجاة في الآخرة، فمن أظهر إسلامه «واعتبر مسلماً في المجتمع الإسلامي» ولكنّ قلبه وروحه

---

(٢) سورة النساء، الآية ٩٤.



وسلوكه لا تتوافق مع الإسلام الحقيقي فإنّه لا يكون من أهل الجنّة والنجاة في الآخرة لأنّ الله لا ينظر إلى صوركم بل إلى قلوبكم كما ورد في الحديث الشريف.

إنّ سوق المحشر هو سوق الحقائق الواقعية لا سوق الأكاذيب والأوهام، فعندما يظهر شخص إسلامه في هذه الدنيا فنحن مكلّفون بالتعامل معه على أساس الظاهر ونعامله كما نعامل سائر المسلمين، لكنّ الله خبير ببواطن الناس ولا ينخدع بالظواهر، والنجاة والفلاح في ذلك العالم رهين بالإسلام الواقعي لا بالإسلام اللساني.

وهكذا يتبيّن وجود نحوين من الإسلام والمسلم وينبغي التفكيك بينهما، أحدهما الإسلام المقبول لدى الفقيه، والآخر الإسلام المقبول لدى الله تعالى.

ونفس هذا الكلام يجري في مصداق الكفر، فهناك كفر ظاهري فقهي، وكفر واقعي، أمّا الكفر الفقهي الظاهري فهو ما ورد في كتب الفتوى والرسائل العملية للفقهاء، وهو أنّ كل إنسان غير مسلم ولم يظهر اعتناقه للإسلام بلسانه فهو كافر، فالشخص الذي لا يعتقد بنبوة نبي الإسلام أو على الأقل لا يعلن عن قبوله لنبوة نبي الإسلام أو لا يقرّ بوحدانية الله تعالى أو لا يعتقد بالمعاد، أو لا يعلن عن هذه العقيدة، فإنّه يخرج من دائرة المسلمين، وهذا هو الحدّ الفقهي الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين.

الإنسان غير المسلم بهذا المعنى تترتب عليه أحكام فقهية خاصة، مثلاً طبقاً لبعض الفتاوى فإنّه لا يعتبر طاهراً ويتعامل معه المسلمون بشكل آخر خلافاً لتعاملهم فيما بينهم، وقد وردت تفاصيل هذه الأحكام في كتب الفتوى وأنتم تعلمون بها، ولكنّ الكفر بهذا المعنى لا يستوجب العذاب الأُخروي ولا يقود الإنسان بالضرورة إلى جهنّم، كما أنّ الإسلام الفقهي لا يقود الإنسان بالضرورة إلى الجنّة.



أمّا الكفر الحقيقي فهو أن يفهم الإنسان حقيقة الدين ثمّ يتحرك من موقع انكارها ونبذها (كالتوحيد والمعاد و...) وحاله حال الشخص الذي يرى بزوغ الشمس ولكنّه يغض نظره عنها ويحبذ العيش في الظلمات، هذا هو الكفر الحقيقي، فحقيقة الكفر كما ورد في الروايات، الانكار والجحود والتمرد على الحق، أي انكار الحق بعد ظهوره لا مجرّد عدم الاعتقاد ببعض الحقائق، هذا هو الكفر الذي يستحق صاحبه العذاب الأُخروي ويجعله محروماً من القرب الإلهي، فليس كل من يعتبر كافراً باللحاظ الفقهي فإنّه كافر حقيقة، وليس كل من يعتبر مسلماً باللحاظ الفقهي فإنّه مسلم حقيقة، يجب التمييز بين هذين الأمرين بشكل دقيق.

وطبعاً فنحن في هذه الدنيا مكلّفون بوضع حدّ معين بين المسلم والكافر، وهذا الحدّ هو حدّ دنيوي وسياسي وحزبي، فنحن المسلمون نعتبر أُمّة في هذه الدنيا وثمّة حدود تفصلنا عن الآخرين كما هو الحال في الحدود الجغرافية الموجودة بين البلدان والدول، ولكن هذه الحدود لا تمثّل معياراً إلهيّاً واقعياً، بل هي حدود وفوارق اعتبارية دنيوية ولا اعتبار لها في عالم الآخرة.

هذه الأعمال تجد لها قيمة في سوق الدنيا وهي بضاعة دنيوية ولكنّ ثمّة بضاعة أخرى للآخرة، حالياً يوجد أفراد من المسلمين هم أقرب ما يكونون للكفر الواقعي، وفي أوساط الكفّار ثمّة أشخاص أقرب ما يكونون للإسلام الواقعي، لأنّه ليس ثمّة تطابق بين الكفر الفقهي والكفر الواقعي، ولا بين الإسلام الفقهي والإسلام الواقعي.

يجب أن نطهّر أذهاننا من هذه الأوهام الاعتبارية، فقد ورد في الروايات: «**ربّ قارئ للقرآن والقرآن يلعنه**»، فباطن القرآن يختلف عن تلاوته الظاهرية، وهناك من يصلي ولكنّ صلاته تلعنه.

إنّ استقبال القبلة بمعناه الحقيقي هو أنّ يتوجه الإنسان بقلبه إلى



ربّ الكعبة، فبعض الأشخاص يتوجهون إلى الكعبة الظاهرية ويعيشون في واقعهم الغفلة عن الله، فوجهه باتجاه الكعبة وقلبه معرض عن الله، وطبعاً الجمع بين هذين الأمرين أفضل، أي أن يتوجه الإنسان بوجهه إلى الكعبة وبقلبه إلى الله، والمسلم الذي لا يعيش الالتزام بالأخلاق الإسلامية هو أقرب للكفر، والكافر الذي يعيش القيم والملكات الفاضلة ولا يجد في نفسه عناداً وتمرداً على الحق هو أقرب ما يكون للإسلام الحقيقي.

لقد فرّق القرآن بين الإسلام والإيمان وقال: ﴿**قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الأيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...**﴾[٣].

إذاً الفارق بين الإسلام والإيمان أنّ الإيمان هو الإسلام الحقيقي، والإسلام هو الظاهر والقول باللسان فحسب، فالنبي(صلى الله عليه وآله)يقول للأعراب أنّكم لم تؤمنوا لحدّ الآن فالإيمان مرتبة سامية ولكن قولوا أسلمنا، وهذا هو الإسلام الظاهري والفقهي، وأول خطوة للمسلم في طريق الإيمان الحقيقي هو أن يتلفظ بالشهادتين ويعلن إسلامه ولكنّ تحصيل حالة الإيمان ليس بالأمر الميسور ولا يتحقق بمجرّد زعم الشخص بأنّه مؤمن.

والآن نتساءل عن آثار هذا التفكيك وما يترتب عليه، فالوعود التي وعد بها المسلمون من الحسنات والبركات والمواهب والإلهيّة، كلّها تترتب على الإسلام الواقعي لا الإسلام الفقهي، وذلك العذاب الأخروي والحرمان من النعيم الأبدي يترتب على الكفر الواقعي لا الكفر الفقهي، فالإسلام الفقهي ينحصر بالمسائل الحقوقية فقط، وهكذا بالنسبة للكفر الفقهي.

---

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٤.



ومن هنا نتساءل: لماذا نحن المسلمين نعيش هذه الحالة من التخلف في العالم المعاصر، ولماذا يعيش الكفّار تلك الحالة من التقدم والرفاهية في هذا العالم؟

ألسنا نعتقد بأننا مسلمون حقيقيون وهؤلاء كفّار حقيقيون؟ يجب أن نسأل أنفسنا: كيف جاز لنا أن نحكم بهذا الحكم الذي لا يستند إلى دليل وحجّة، الواقع أننا نعيش الإسلام الفقهي وهؤلاء كفّار في منظار الفقه، وينبغي أن يصدر حكمنا على أساس الإسلام الواقعي والكفر الواقعي، فهل أننا مسلمون واقعيون مائة بالمائة لكي نتوقع الكثير من إسلامنا؟ وهل أنّ هؤلاء كفّار حقيقيون لكي نتوقع لهم مصيراً خاصاً؟

هل من الصحيح أنّ المجتمعات الغربية وجدت الحق وأعرضت عنه، وهل هناك جماعة قالوا بأننا عرفنا الحقيقة ولكننا أعرضنا عنها كشحاً وبقينا متمسكين بالباطل؟ لابدّ من معرفة القاعدة في هذه الرؤية، ألا نرى بأنّ معظم المسلمين هم مسلمون تقليديون وأنّ غير المسلمين هم تقليديون كذلك؟

إنّ أكثرنا آمن بالإسلام لأنّه ولد في أُسرة مسلمة، وهؤلاء مسيحيون ويهود وعلمانيون لأنّهم ولدوا في أجواء مسيحية ويهودية وعلمانية. هل إنّ المسلمين تحركوا عند بلوغهم سن الرشد والتكليف من مواقع التحقيق والبحث في ثنايا الأديان والمذاهب واكتشفوا حقانية أو بطلان بعض الأديان والمذاهب واعتنقوا الدين الحق من موقع التحقيق والإخلاص؟ إنّ حال عامة الناس معلوم، بل حتى علماء الدين والمفكرين فقلّما نجد منهم من تحرك بهذا الاتجاه، وهكذا الحال بالنسبة لغير المسلمين، فلو سألتم من عامة المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين وحتى الشيوعيين عن سبب اعتناقهم لهذا الدين أو المذهب فسوف ترون أنّ غالبيتهم متأثر بالمحيط والأُسرة وأنّ إيمانهم بذلك الدين إيمان تقليدي.



والآن ربّما يثار هذا السؤال: لماذا يتوقع بعض المسلمين التقليديين الذين يتحركون بعيداً عن خط الإسلام الواقعي ويعيشون في ظلّ الأنظمة المنحرفة، أن تنزل عليهم بركات من السماء ويظنون أنفسهم أنّهم أعزاء على الله ويطلبون منه أن يبتلي غير المسلمين التقليديين بشتى صنوف البلايا والرزايا والأمراض؟!

إنّ أساس هذا العالم قائم على العدل، فإذا كنّا نتوقع العزة والكرامة عند الله بلا مبرر فذلك يعني تخطئة العدالة الإلهيّة، نحن نعتقد بأنّ العالم يقوم على أساس العدل «بالعدل قامت السموات والأرض» وأحد أبرز مقتضيات العدل، المساواة بين أفراد البشر في الثواب والعقاب والمواهب الإلهيّة فلا يُعطى امتياز لقوم من الأقوام بلا مسوغ ولا يتمّ منحهم مقاماً خاصاً ومكانة سامية لمجرّد الإسم.

نحن جعلنا الإسلام الصوري والتقليدي معياراً للحكم ونتوقع من الله أن يتعامل معنا خلافاً لمقتضيات العدالة، بأن يجعلنا أعزاء ويهبنا الإمكانات الوفيرة بما يحقق لنا تفوقاً وتطوراً على سائر الشعوب بدون بذل جهد خاص، ونتوقع من الله أن يجعل الكفر التقليدي معياراً للعقاب، فيحرم غير المسلمين من جميع المواهب والكمالات بالرغم من حركتهم وجهدهم باتجاه التكامل والتطور، فمثل هذه المحاسبات مجانبة للعدالة والانصاف.

إنّ الله تعالى أحسن الخالقين وأعدل العادلين وهو الذي علّم البشر معايير العدالة، فكما أنّ النجاة في الآخرة تدور مدار الإيمان الواقعي والشقاء الأخروي يدور مدار الكفر الواقعي فإنّ الصلاح في هذه الدنيا يدور أيضاً مدارالإسلام الواقعي أيضاً، والشقاء والإخفاق يدور كذلك حول محور الكفر الواقعي، والإسلام والكفر الفقهيان لا يتدخلان في هذه الموارد، والله تعالى لم يعد أي شخص بأنّه سيكون من أهل النجاة بمجرّد أن يصبح مسلماً في الظاهر، أو يوصد طريق



الكمال أمام الأشخاص الذين لم يسمعوا بالإسلام ﴿**كُلاً نُمِدُّ هَؤُلاَءِ وَهَؤُلاَءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً**﴾[٤].

وعلى حدّ تعبير أحد المؤرخين الغربيين أنّ المسافة بين جميع الأُمم والأقوام وبين الله متساوية والكرامة عند الله مرتبطة بالتقوى ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ...**﴾[٥]. فالكرامة ترتبط بالتقوى والتقوى بدورها حالة وملكة واقعية وليست حالة طارئة تعيش في مشاعر الإنسان وذهنه، ولا ترتبط بأي وجه بالإسلام الشكلي والفقهي، فالكافر الفقهي بإمكانه أن يعيش التقوى والالتزام الحقيقي والواعي لقيم الدين والإنسانية، وبإمكان المسلم الفقهي أن يعيش اللامبالاة وعدم التقوى، فالكرامة عند الله منوطة بالتقوى الحقيقية.

قصّة موسى والراعي:

وقد سمعتم بقصة موسى والراعي الساذج الذي يذكرها جلال الدين الرومي في المثنوي وتحكي في ثناياها مسألة الكفر الظاهري والكفر والواقعي، فقد مرّ موسى يوماً على أحد الرعاة السذج وسمعه يخاطب الله: أيّها الرب، أين أنت فأنا مشتاق لرؤيتك وأحبّ أن تأتي إليَّ يوماً لنأكل سوية وأفرش لك الفراش وعندما تستيقظ من النوم أغسل قدميك وأمشط شعرك و... الخ.

فلما سمع موسى كلام الراعي غضب وامتعض من هذا الكلام الذي تفوح منه رائحة الكفر والشرك والتجسيد، فقال له موسى: لقد أصبحت بهذا الكلام كافراً وأنّ الله غاضب عليك وسيعذبك في نار جهنّم.

---

(٤) سورة الإسراء، الآية ٢٠.

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣.



سكت الراعي الساذج وندم على محادثته لله، فهذا الراعي كان ينطق بكلمات كفرية ومنافية للتوحيد والتنزيه اللائق بالذت المقدّسة ولكنّ قلبه عامر بحقيقة الإيمان، وكان موسى قد اعترض على الراعي من موقع المتكلّم والفقيه ونهاه عن التحدث مع الله بمثل هذه الكلمات المشوبة بالكفر، وكان تقريع موسى للراعي بمثابة السياط التي انهالت على الراعي وأدّت إلى صمته وفراره إلى الصحراء.

نزل الوحي على موسى: لقد فصلت بيننا وقد كنّا نأنس بكلامه وقد أرسلناك لتجذب العباد إلينا لا أن تبعدهم عنّا:

ـ نحن لاننظر إلى الظاهر واللسان

ـ بل ننظر إلى القلب والحال

ـ كل إنسان له سيرة واصطلاح خاص

ـ فإذا أخطأ في كلامه فلا تمنعه عن الكلام

ـ إنّ هذا الخطأ أفضل من مائة صواب

ـ في باطن الكعبة لا تكون هناك قبلة

فالله خاطب موسى بأنّك فرّقت بيني وبين عبدي هذا وقد كنت مسروراً بكلماته، فأنا خالق العالم والبشر وأقبل بكل قلب محترق مهما نطق بكلمات لا مسؤولة بلسانه:

ـ عندما سمع موسى عتاب الحق هذا

ـ نهض مسرعاً يبحث عن الراعي في البيداء

ـ وعندما عثر عليه ورآه

ـ قال له البشرى: لقد نزل فيك وحي

ـ أنت حرّ في أن تقول ما تشاء

ـ ولست مقيداً بأي آداب في كلامك مع ربّك



ـ فكل ما فاح به قلبك المحترق.

ـ فإنّ كفرك هو إيمانك ودينك.

ـ وأنت في أمان والعالم في أمان منك

فقال موسى للراعي: إنّ كفرك الظاهري هذا هو عين إيمانك وحقيقة تدينك، لأنّك ترتبط مع الله بعلاقة العشق والحبّ وقلبك مفعم بالحبّ لله ومنور بالعشق للذات المقدّسة، فحتى لو أظهرت الكفر فإنّك تعيش في قلبك حقيقة الإيمان، فحقيقة الإيمان أن يعيش الناس والعالم في أمان منك، وتعيش أنت في أمان من العالم، أي في حال الطمأنينة بعيداً عن حالات التوتر والصراع النفسي لا في باطنك ولا في ظاهرك.

إنّ الدرس الذي نستوحيه من هذه القصة هو أنّ هناك كفراً واقعياً وكفراً ظاهرياً، وثمّة إيمان واقعي وإيمان ظاهري، وربّما يعيش التقوى المسلم الفقهي والكافر الفقهي على السواء، إذاً إذا كان الأمر بهذه الصورة فلابدّ أن نضع جانباً الحكم على المسلم الفقهي والكافر الفقهي، فمثل هذه الأحكام ترتبط بدائرة الحقوق والفقه، وعلينا النظر إلى الحقائق خلف هذه الظواهر، ونرى ماذا نفتقد من أسباب الكمال والرقي وماذا يملك هؤلاء بحيث توصلوا إلى هذه المرتبة الراقية؟

وبإلقاء نظرة سريعة على تاريخهم وتاريخنا يمكننا أن نستنتج العوامل التي ساهمت في إيجاد هذه المفارقة بيننا وبينهم وأدت إلى تفوق المجتمعات الغربية وتطورها العلمي، فالحالة التي نعيشها الآن وليدة تاريخنا وثمرة من ثمار تاريخنا.

نحن ندّعي أحياناً أنّ الغربيين اقتبسوا من حضارتنا ومن علومنا في الطب والجغرافيا والفلسفة وحتى الفيزياء والميكانيك، فما لدى الغربيين الآن من حضارة وعلوم هو في الحقيقة ميراث علماء الإسلام انتقلت إلى الغرب، أنا لا أناقش الآن هذه المسألة التاريخية وأفترض



أن هذا الكلام صحيح إلى حدّ ما، فمهما يكن من أمر فإنّ علوم اليونانيين (حتى لو لم نقل إن الايرانيين المسلمين قد أضافوا إليها شيئاً) قد وصلت إلى أوروبا من قناة المسلمين، فالاوروبيون اكتشفوا أجدادهم في عصور متأخرة، فالعلوم اليونانية والسريانية انتقلت إلى العالم الإسلامي ومنه انتقلت إلى أوروبا في حقبة الحروب الصليبية وخاصة بعد فتح القسطنطينية، وقبل ذلك كانت هناك مبادلات علمية وتواصل فكري بين المسلمين وغير المسلمين وترجمت أعمال علماء الإسلام وكتاباتهم ووضعت قيد التدريس والبحث في الجامعات الغربية وثمّة شواهد على أنّ بعض الدقائق العميقة التي توصل إليها العلماء المسلمون استفاد منها علماء الغرب بعد ذلك.

نحن لسنا بصدد مناقشة هذه القضية التاريخية، ولا نقول بأنّ دور المسلمين مجرّد نقل العلوم من اليونان إلى اللغة العربية ومنها إلى أوروبا ولم يضيفوا إليها شيئاً، ولكننا نتساءل: لماذا توقف نمو هذه العلوم في حضارتنا الإسلامية وازدهرت في الغرب وأتت ثمارها اليانعة المتمثلة في الحضارة الجديدة؟

حسب الظاهر ثمّة خلل في ثقافتنا لا يسمح لنا بالاحتفاظ بموروثنا العلمي والاستفادة منه في حين استطاع الأجانب استثمار هذه الجهود الفكرية بأفضل ما يمكن. ولا يكفي في مقام الجواب أن نفاخر بأننا كنّا أصحاب حضارة وعلم وفضيلة في الماضي، فهذه المعرفة لا تعدّ جواباً مقنعاً للسؤال المطروح، فلماذا خرجت راية العلم والحضارة من أيدينا؟

ولماذا لم نتمكن من استثمار رأسمالنا الفكري والمعرفي في حين أنّ الآخرين استطاعوا أن يحققوا لهم حضارة مزدهرة برأسمالنا؟

ما هو السرّ الكامن في أنّ الوارث المسلم لم يتمكن من استخدام رأسماله هذا بينما تمكن الآخرون من الافادة منه؟



عوامل التفوق العلمي الغربي:

هنا أستعرض باختصار عدّة عوامل ساهمت في احراز التفوق العلمي والتكنولوجي للغرب، ولا أطيل على الاخوة الأعزاء في بيان تفاصيل هذه العوامل بل أتركها لهم.

قلنا إنّ إحدى الآفات التي ابتلينا بها هي آفة الاستبداد، ولكن الغرب عاش نسائم الديمقراطية التي أرخت بظلالها على المجتمع الغربي، ويعد هذا الأمر أول عامل لازدهار وتطور الحضارة الغربية، ولكن لماذا هبت نسائم الديمقراطية في تلك الربوع ولماذا حدثت الثورة الفرنسية وكيف انطلق شعار المساواة والاخاء والحرية؟ هذه الأمور بحاجة إلى دراسات مفصلة لسنا بصدد بحثها الآن.

أجل، فأحد عوامل الرقي في الغرب يرتبط بالمواجهة الحاسمة مع عنصر الاستبداد وبالتالي بزوغ شمس الحرية والديمقراطية في أجواء تلك الشعوب، وللأسف فإنّ الشرقيين لم ينتفعوا بشكل حاسم من هذه الحركة السياسية والاجتماعية، وأظن أنّ أحد العوامل المهمّة التي ساهمت في انهيار النظم الاستبدادية في الغرب وهبوب نسائم الحرية والديمقراطية على الشعوب الغربية هو ظهور العلم الحديث.

العامل الآخر لهذه الظاهرة، ظهور البروتستانتية في مقابل الكنيسة الكاثوليكية، وقد أثارت البروتستانتية علامات استفهام على مرجعية الكنيسة وعملت على زحزحة قدرة الكنيسة واستبداد رجال الدين الكنسيين، هذه الظواهر أدّت إلى إفساح المجال للأفكار والآراء بالظهور والنمو وفتحت الأبواب للعمل.

إنّ أشدّ أدوات قمع الأفكار وحجب المعارف، وجود أشخاص يمثّلون مرجعية علمية في علم من العلوم، بحيث يكون كلامهم حجّة حاسمة لا يطالها السؤال والنقد، فالأشخاص الذين يزعمون امتلاك مثل هذه المكانة لا يجدون من الضروري إثبات كلامهم ومزاعمهم بالدليل



والرهان، هؤلاء يعتقدون بأنّ دليلهم على مدعاهم هو شخصيتهم ومكانتهم المرموقة، وهذا الأمر يمثّل سمّاً مهلكاً لنمو العلم وازدهار المعرفة، فالعلم ينمو ويزدهر إذا ابتعد عن المرجعيات و الشخصيات المتعالية على السؤال والنقاش، ولكن إذا كان البعض يرى أنّه لا يحتاج لإثبات مدعياته إلى دليل وأنّه بنفسه يمثّل دليلاً وحجّة على صحة مزاعمه، فهذا يعني السقوط في وادي القرون الوسطى، حيث كانوا يقولون إنّ الاستاذ قال هذا الكلام، وهذا يعني أنّه لا مجال للنقاش فيه.

في أجواء التبعية والتقليد لا توجد ثمّة عملية نقد للموروث الفكري كما نراها في العصر الحاضر، حيث انقلبت عملية النقد إلى سنّة حسنة في الاوساط العلمية المعاصرة، فعندما يستند المفكر إلى الدليل لإثبات مدعياته ويجلس العلماء في مقابل بعضهم البعض ويكون معيار الحق والحقيقة هو القول الذي يملك دليلاً أقوى لا شخصية أقوى، ففي هذه الصورة ينفتح المجال لنمو وازدهار العلم.

هذا هو الذي هيّأ المناخ المناسب لظهور العلوم التجريبية وامتدادها في عمق الذهنية الغربية، فالفارق بين العلم التجريبي والفلسفة هو أنّ الفلسفة تعتبر من الفنون الاستدلالية التعقلية ويرتبط نموها وتطورها بقدرة الفرد الفكرية في حين أنّ المعيار للعلوم التجريبية هو العالم الخارجي، ولا تتوفر فيها التعقيدات الفكرية في الفلسفة، ففي العلوم التجريبية لا يطلب منك استدلالاً عقلياً بل يجب عليك إثبات ما تدعيه بالتجربة وأنّ عالم الطبيعة أو ظاهرة طبيعية معينة تتسم بالسمات الفلانية، وهذا لا يقلل من شأن ودقة العلوم التجريبية بل مجرّد إبعادها عن الاعتماد على القوة العقلية المحضة وبالتالي يخلصها من تدخل عنصر الوهم والمغالطة. فعندما كانت العلوم العقلية رافعة لواء المعرفة البشرية فإنّ الأنظار كانت متوجهةً إلى الشخصيات بشكل أكبر، ولكن عندما حلّت محلها العلوم التجريبية وأضحت هي المحور



للمعرفة البشرية فإنّ الأنظار تحولت من الشخصيات إلى المعايير الموجودة في الطبيعة والعالم الخارجي.

إنّ نمو وتطور العلوم التجريبية في الغرب اقترن بالعديد من الحوادث الكلية والجزئية وبعضها يمثّل العلة لهذه الظاهرة وبعضها الآخر معلول لها، وفي المجموع أدت هذه العوامل إلى رقي وتطور المجتمعات الغربية.

إنّ ظهور العلوم التجريبية وضع حدّاً لمزاعم ومطامع القساوسة ورجال الدين، وهذه النقطة مهمّة أشار إليها إقبال اللاهوري في كتاباته وتتلخص في أنّ المعرفة عندما تنحصر بمنبع واحد وذلك المنبع بيد رجال الدين، فهذا من شأنه أن يمهد الأرضية لظهور الاستبداد الديني، ولكن عندما تكون هناك منابع متعددة للمعرفة فإنّ الأمر سيتغير.

ولهذا السبب نقول إنّ ظهور العلم التجريبي على مسرح الحياة أدّى استبداد الكنيسة، وإزاحة الاستبداد الكنسي اقترن مع إزاحة الاستبداد السياسي والملكي.

وفي تقديري إنّ أهم حادثة وقعت في تاريخ الحضارة الغربية هي نمو وازدهار معرفة جديدة تدعى المعرفة التجريبية التي لم تكن معرفة عقلية خالصة ولم تكن تعتمد على الشخصيات وكانت منافساً للمعارف الدينية الكنسية وقد فتحت الطريق أمام البشر للتحكم والسيطرة على الطبيعة وهي معرفة منهجية ومنضبطة بخلاف الفلسفة.

ومن الواضح أنّ أحد مقتضيات ولوازم نمو العلم وخاصة العلم التجريبي، حرية التعاطي والتبادل الفكري والعلمي، فيجب أن يشعر الأفراد بالحرية في طرح رؤاهم ونظراتهم وفي تبادل المعلومات مع الآخرين، فلا ينبغي أن يكون الكلام الأخير والنهائي بيد المرجعيات الكبيرة.

في هذه الأجواء شرع غاليلو وبلتون ودارون في مواجهاتهم



الفكرية مع الكنيسة، وشرع الأحرار والفلاسفة السياسيون في مواجهاتهم للملوك والسلاطين المستبدين، كل هذه الأمور أثمرت هذه النتيجة، وهي: انفتاح فضاء العقلانية «راسيوناليسم» وهذه العقلانية هي التي دفعت البشر للإهتمام بالرفاه المادي في هذا العالم، فالعقلانية على حدّ تعبير (فيبر) ساهمت في إزاحة الاسطورة عن وجه العالم، وهو الأمر الذي أدى إلى اهتمام البشر بالأرض وبالطبيعة وبالقوانين العلمية واستبعاد الكثير من الخرافات والاساطير والاهتمام بتحقيق الرفاه الدنيوي باستخدام آليات العلم والتقنية.

حينذاك برزت قيم أخلاقية مناسبة مع مقتضيات المرحلة، وبرزت ظاهرة التنمية بمعناها المعاصر ولهذا يمكن القول إنّ المجتمع الغربي يتمحور حول «العلم» بمعنى محورية العلم في كافة المجالات: في السياسة، الأخلاق، الصناعة، التنمية، الفنون وسائر الشؤون الأخرى، وهذا هو ما يقال عن العقلانية الفيبرية.

هذه المحورية للعلم لم تحدث في مجتمعاتنا الشرقية ولذلك لم تظهر معالم التحول والتغير في حياتنا وما زلنا نعيش تاريخ القرون الوسطى، فإذا تقرر أن يقع تحول وتغيير في حياتنا فينبغي أن يعاد الاعتبار للعلم والعقل في ثقافتنا ووعينا.

نعم، ربّما ننسب بعض مشاكلنا إلى عامل الاستعمار والاستكبار، ولكن هناك نقطة مهمّة جدّاً، وهي أنّ تاريخنا ومزاجنا مستعد لقبول الاستبداد، وجاء الغربيون وكرّسوا هذا الواقع في بلداننا لتأمين منافعهم ومصالحهم. وهذه السياسة الاستعمارية هي التي جاءت برضا خان وأزاحت أميراً كبيراً، وجاءت بمحمد رضا شاه وأزاحت مصدق وهلمّ جرّا.

إنّ الناس في مجتمعاتنا، على حدّ تعبير أحد المؤرخين، يشاهدون فقط الجانب العلمي والتكنولوجي من الحضارة الغربية وقلّما



لاحظوا الجانب الاستعماري في هذه الحضارة، نحن في الواقع نتعرض لظلم مضاعف ومن جهتين، فنحن نواجه الظلم من الداخل والخارج، من جانب زملائنا ومن الأجانب، فالأجانب عندما بلغوا مراتب التقدم والرقي لم يتعاملوا معنا بوصفنا بشر بل فرضوا علينا حكومات قاسية وجائرة، ومن هنا إذا تقرر أن يتحرك مجتمعنا في خط التحضر والتمدن فسوف يقفون بوجه هذه الحركة.

وهذا الأمر بالذات من الظواهر الجديرة بالتأمل، فلماذا تتعامل الشعوب المتمدنة والمتطورة مع الشعوب المتخلفة التي تريد التقدم والرقي، بجفاء وبكل همجية وبدون أي احساس بالعاطفة والشفقة بل تمعن في إذلالها وتسخيرها؟

ماذا حدث لهذه الحضارة بحيث حولت الإنسان إلى موجود عديم الأخلاق وإلى لا إنسان؟

إنّ الغربيين عندما تحركوا في خط الرقي والتقدم لم تكن هناك جهة متعالية عليهم تمنعهم من الرقي ولم تكن هناك قوة استعمارية تحول بينهم وبين طموحاتهم، وهذا من حسن حظ الغربيين، ولكنّ الشعوب المسلمة الشرقية عندما أرادت النهوض والتقدم وجدت أمامها قوى الاستعمار تحول بينها وبين تحقيق هذا الهدف وقد رصدوا جميع حركاتها ومنعوها من التقدم.

إنّ شعبنا ومنذ القرن الماضي يعيش المحنة من جانبين، جانب يتمثّل بظلم السلاطين المستبدين، وما يمارسونه من أشكال الضغط والقهر، والآخر من جانب القوى الأجنبية، وهكذا هو حالنا الآن.

المقولة الرابعة: التقدم والرقي

نصل إلى المقولة الرابعة وهي مقولة التقدم والرقي، فلو تأملنا بدقة في مطاوي الحضارة الغربية فسوف نرى من جهة المفاسد



الأخلاقية المنتشرة في أجواء هذه الحضارة، فهل نعدُّ هذه المفاسد بمثابة الزوائد والقشور لهذه الحضارة أو بمثابة الشوك إلى جانب الورد؟

ومن جهة أخرى نرى ظاهرة الاستعمار والاستكبار التي تحدثنا عنها آنفاً، والوجه الثالث لها هو العقلانية والعلم والتقنية، إذاً فالحضارة الغربية مثلث ذو أضلاع ثلاثة:

١ ـ العلم والتقنية.

٢ ـ المفاسد الأخلاقية في أجواء هذه الحضارة.

٣ ـ الاستعمار.

وينبغي علينا التعرف على هذا المثلث بأضلاعه الثلاثة، والسؤال هو: هل إنّ هذه الأضلاع الثلاثة تعتبر لازماً وملزوماً بحيث لا يمكن الالتزام بأحد هذه الأضلاع وترك الباقي، أو يقال بإمكانية الفرز بينها؟ وإذا قلنا بإمكانية الفرز والتفكيك على المستوى النظري والعملي فيجب أن نفهم السبب الذي دفع الغرب للأخذ بجميع هذه العناصر الثلاثة بدون إجراء عملية فرز بينها، والأهم من ذلك هل إنّ هذا المثلث من حيث المجموع بإمكانه أن يحقق الكمال المطلوب للمجتمع البشري؟

وأساساً ما هو معيار الكمال في هذا المثلث؟

معيار التكامل والرقي:

في البداية أذكر معياراً أو تعريفاً للتقدم والتكامل بحيث يمكننا على أساسه أن نحكم إيجاباً أو سلباً على مثل هذه الظواهر الحضارية، وهذا المعيار هو: إنّ الشيء إذا أراد أن يكون أكمل فيجب أن يقترب لذاته أكثر ويطرد الزوائد والشوائب عن نفسه، فلا يكون الشيء أكمل إلاّ إذا اقترب لذاته أكثر وحقق ذاته، أو من خلال رفع الموانع وازاحة الشوائب الخارجية، فالتكامل يحدث إمّا من خلال النمو الداخلي أو الخارجي.



مثلاً الماء إذا كان شديد الملوحة بحيث تسلب منه الملوحة طعم الماء، فلا يكون هذا الماء ماءً إلاّ عندما يقترب من ذاته ويحقق مائيته ويتمّ تخليصه من هذا الملح وتهذيبه من هذه الزوائد الأجنبية بحيث يصير الماء خالصاً، فهنا نرى أنّ خلوص الماء يعني أنّه صار أكمل وأقرب إلى ذاته، وعندما نقول إنّ هذا المكان أصبح نظيفاً فهذا يعني أننا قمنا بإزالة التراب والغبار عنه، والتراب والغبار من العناصر الغريبة على هذا المكان، وبشكل عام فإنّ تخليص الشيء من العناصر الغريبة يفضي إلى تكامله.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الإنسان، فالرذائل تعتبر عناصر غريبة عن ذاته، فإذا قمنا بتهذيب وتنقية نفوسنا منها فسوف نكون أكمل، وهذا هو أحد معاني الكمال.

وبالإمكان بيان هذا الموضوع بنحو آخر، بأن يكون الكمال ما يحقق القرب من تعريف الموضوع، على سبيل المثال لنفترض أنّك جئت بمجموعة من الخشب التي لا تشبه الكرسي على الاطلاق فمتى يكون هذا الخشب كرسياً؟ عندما يقترب شيئاً فشيئاً لتعريف الكرسي.

ولكن ما هو تعريف الكرسي؟ هو الشيء المكون من أربعة دعائم ويصلح للجلوس عليه، فإذا عملت من هذه الأخشاب ما يقترب من هذا التعريف فإنّ هذا الشيء يقترب من كماله.

إذاً فالكرسي الناقص هو الذي يبتعد عن تعريف الكرسي، وهذا يعني أنّه كلما اقترب الكرسي من تعريفه كلما كان أكمل إلى أن يصدق ذلك التعريف عليه بشكل تام ويكون حينئذ كرسياً كاملاً، وعندما نقول: إنسان كامل فهذا يعني أنّ هذا الإنسان يتفق تماماً مع التعريف المقرر له بدون أي نقص، فكل شخص نقيسه على ذلك التعريف فإذا كان بعيداً عن ذلك التعريف فهو ناقص بنفس الدرجة، وكلما كان أقرب للتعريف فهو إنسان أكمل.



إذاً فتعريف الكمال هو أن يكون الشيء أقرب إلى تعريفه الواقعي.

مثلاً ما هي العين الكاملة؟ إنّها العين التي ترى بشكل جيد، فالعين الذي ترى الأشياء بشكل مشوش فهي ناقصة، والنتيجة هي أنّ الكمال رهن بالنمو المتناسب والمتعادل، مثلاً الكرسي إنّما يكون كاملاً إذا انطبق عليه التعريف الخاص بالكرسي بشكل تام ومتعادل لا أن تكون إحدى أرجله ناقصة.

وأحياناً يكون النمو في جهة معينة مانعاً من النمو في جهات أخرى، فالكمال رهن بالنمو المتوازن من جميع الجهات، فالنمو غير المتوازن ربّما يعيق حركة التكامل، فالأشخاص الذين يعيشون الاعجاب والانبهار بشيء معين ويلاحظون جهة خاصة من جهته فإنّ حكمهم عليه يكون ناقصاً، ولكن الأشخاص الواقعيين هم الذين ينظرون إلى الأمور من جميع الجهات والأبعاد.

إنّ ما وقع في الغرب يعتبر نمواً وتطوراً حسب هذا التعريف ولكنّه تطور غير متعادل، بمعنى أنّ بعض عناصر هذه الحضارة قد تطورت أكثر من سائر العناصر والأبعاد الأخرى وهناك بعض العناصر تواجه الركود والانحطاط، وفي الواقع إنّ مثل هذا النمو والرقي هو نمو سرطاني ولا يمثّل الكمال المنشود على الاطلاق.

وعلى ضوء ذلك نعرف جيداً السبب في انبهار بعض الناس بالغرب وإعراض البعض الآخر عنه، والبعض يثني على الغرب والبعض يلعنه. فالأشخاص المنبهرون بالتمدن الغربي ويتحدثون عن التطور والرقي الذي حققه الغربيون في حياتهم فكلامهم صحيح ولا يمكن بأي وجه إنكار واقع التطور الحضاري والرقي العلمي في تلك المجتمعات، فإنكار ذلك إنكار للبديهيات، وأمّا من يقول إنّ الغرب يسير مساراً في الانحطاط والاضمحلال والرذيلة فكلامه صحيح أيضاً،



فهو ينظر إلى عدم وجود التعادل في معالم الحضارة الغربية، فهو يرى الغرب كالأمير الذي يقف بكل جلال وأبهة إلاّ أنّه مريض ويشكو علّة في داخله، إنّه يرى مدينة زاهرة وزاخرة بالنعمة والرفاهية ولكن الطاعون يتفشى بين سكانها، يرى عقلاً بدون عشق، وجسماً بدون روح، وظاهراً بدون باطن، وعلماً بلا أخلاق، وحرية خارجية مع أسر باطني.

السؤال المهم هنا: هل يمكن إيجاد تعادل وتوازن في عملية التنمية والرقي أم لا؟ إنّ الكثير من المثقفين في المجتمعات الشرقية وبلدان العالم الثالث يؤكدون اهتمامهم بهذه المسألة، فهناك أشخاص مثل (فرنتز فانون) الذي يقول: «يكفي تجربة أوروبا ولا نريد أوروبا ثانية».

هؤلاء لا ينكرون أبداً العلم والتقنية الغربية، ولكن يقولون إننا لا نريد المثلث بجميع أضلاعه بل نريد العلم والتقنية الذي نصنعها نحن وتتوائم مع ثقافتنا المحلية ولا نسمح بأن تتحول ثقافتنا بآليات العلم والتقنية الغربية إلى ثقافة عديمة الروح ويتمّ افراغها من مضمونها.

ومن جهة أخرى فثمّة أشخاص يعتقدون بضرروة اقتباس هذا المثلث بجميع أضلاعه، وأهم مسألة يدور حولها السجال والنقاش بين المثقفين في العالم الثالث هي هذه المسألة، هل بالإمكان التخلص من هذا المثلث أم لا؟ هل كان بإمكان الغربيين التخلص من هذه المشكلة والعمل على تفكيك أضلاع هذا المثلث ولكنّهم لم يفعلوا ذلك؟ وهل بالإمكان اتخاذ طريق مستقل؟

الأمر المسلّم أنّ الحضارة الغربية تواجه نقصاً وخللاً في جذورها ومن ذلك ظهرت عليها هذه النتائج المرّة والثمار المتعفنة، ولكنّ الكلام في العلاج.

إنّ التمدن الغربي سلك سبيل الإفراط في استثمار مواهب الطبيعة



بحيث أصبح الآن يعيش حالة الاسراف المهلكة، ومن جهة أخرى فإنّه تعامل مع الدين والمعنوية بكثير من الجفاء واللامبالاة، والآن يواجه حالة الانتقام لهذه العناصر. الغربيون استطاعوا التصدي لمدعيات رجال الدين ومجابهة انحرافاتهم وخرافاتهم، ولكن حقيقة الدين لا تنحصر بما يدعيه رجال الدين، فالإنسان الحديث أدرك أنّه بحاجة ماسة إلى المعنوية وإلى من يملأ هذا الفراغ، ومن هنا سمي هذا العصر بعصر «التحسر» على المعنوية والقيم، فالناس هناك يعيشون الحسرة على الإيمان.

وهذا الأمر تجلى أكثر في المجتمعات الماركسية حيث لمْ يتمكن النظام الماركسي من إضفاء نور المعنوية والإيمان، وقد طرحوا مقولة أنّ الدين هو انعكاس للظروف الاقتصادية ولو تبدلت الظروف فإنّ التدين والعقائد الدينية ستزول من وعي الناس وثقافتهم، ولكن لم يتحقق هذا الحلم اطلاقاً.

أجل، فنحن عندما ننظر من بعيد لتاريخ الغرب يجب علينا تحليل الظواهر والحوادث الواقعة هناك بدقّة، فحالياً يعتبر تاريخ الغرب بالنسبة لأهالي الشرق بمثابة تجربة ولا أحد يريد استنساخ هذه التجربة بحذافيرها، وقد ولى ذلك العصر الذي كان الناس يتحسرون على الحياة الغربية، فاليوم أضحت شعوب العالم الثالث أكثر بصيرة ووعياً من السابق وتعلم أنّه لا يمكن إقصاء هذه التجربة من تاريخ البشرية واستبعادها ولكن في ذات الوقت لا يعني ذلك استنساخ هذه التجربة وتكرارها في مناطق أخرى بل لابدّ من معرفة تفاصيل وأبعاد هذه التجربة واستخلاص الدروس والعبر منها بعيداً عن حالات التقليد والتبعية المحضة.

لا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أنّ الشعوب الغربية تعيش الإيمان الواقعي والإسلام الحقيقي ولذلك حصلت على كل هذه النعم



والمواهب ونحن المسلمون نعيش الحرمان منها، إنّ المقصود من هذا الكلام أنّ وجود كمال معين في منطقة من المناطق ولو بشكل ناقص يدلّ على أنّ هذا الكمال لم يحدث صدفة وعلى أساس ادعاءات لا أساس لها، بل إنّ التطور العلمي والتقني الذي يشهده الغرب لم ينشأ من عوامل الظلم والكسل والاجحاف والتمييز والكذب وما إلى ذلك، فهذا الكمال وليد كمالات أخرى، وينبغي البحث في تفاصيل هذه الحضارة لمعرفتها.

إنّ الشعوب الغربية حتى لو سرقت بعض العلوم من الشعوب الأخرى فإنّها تعيش الأمانة والصدق بين أفرادها، فلا يمكن لبدن فاسد ومتعفن بجميع أجزائه وعناصره أن يولد عضواً سليماً، ومع ذلك فإنّ الغفلة عن الله تعالى واللامبالاة بالقيم الإلهيّة لا تتيح لأفراد هذه المجتمعات أن يعيشوا أجواء الطهر والنقاء والعلاقات الإنسانية فيما بينهم.

والآن يواجه الغرب عقوبة هذا الإعراض، فبالرغم من تمتع هذه الشعوب بالحريات السياسية الخارجية، إلاّ أنّها لا تتمتع بالحرية الباطنية (كما أننا نفتقد هذه الحرية أيضاً) وهذا الأمر أدى إلى عقم الحريات الخارجية وعدم توظيف معطياتها بشكل سليم، ومع كل ذلك فلو رأينا هناك بعض الأمور الحسنة والجيدة في شؤونهم فإنّ هذا الحسن يرتبط بحسن آخر ولا ينبغي التعامل مع الغرب والثقافة الغربية من موقع الخصومة أو الجهل والقول بأنّ الغرب لا يملك أيّ حسنة ولا يتمتع بكمال معين أو فن من الفنون، وليس لدى الغربيين سوى الكفر والإلحاد والعدوان وما إلى ذلك، ومن الصدف أنّهم امتلكوا علماً وديمقراطية وحرية وتقنية وأمثال ذلك، فمثل هذا الكلام لا ينتج سوى تكريس الجهل والغفلة عن مقتضيات الواقع ومتطلبات الوعي المعاصر.

ونقرأ في الذكر الحكيم أنّ زوال النعمة ناتج عن كفران النعمة:



﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[٦].

ويقول في آية أخرى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٧].

ولهذا نرى مظاهر الجوع والخوف في فضاء المجتمعات الإسلامية وابتعادهم عن التقدم والرقي، وإذا رأينا أنّ الكفّار تخلصوا من واقع التخلف وحصلوا على معالم الرفاه والإزدهار في حياتهم السياسية والاقتصادية فلابدّ أن نفكر جيداً في عوامل ذلك التخلف وأسباب هذا التطور وما هو الكفر الذي أفرز هذه المعطيات؟

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ كفران النعمة يدخل في مقولة الكفر وشكر النعمة يدخل في مقولة الإيمان.

أرجو التمعن بهذه المقاربات والآراء في المقولات الأربع: الالتزام بالإسلام، التنمية، الكفر، التخلف، فإذا أنتجت هذه الكلمات إثارات فكرية جديدة فقد حصل المطلوب.

* * *

أسئلة وأجوبة

■ **ربّما يسيء البعض فهم الكلام المتقدم ويقول: بما أنّ المعيار هو الإسلام الواقعي والحقيقي، فلا حاجة لنا الآن إلى الصلاة والصيام بل يجب أن يعيش الإنسان الإيمان القلبي.**

● أنا لم أقل إنّ الإسلام الواقعي يختص بالإيمان القلبي،

---

(٦) سورة النحل، الآية ١١٢.

(٧) سورة الانفال، الآية ٥٣.



فالإسلام الواقعي عندما يتحقق في واقع الإنسان فإنّه سينتج الصلاة والصيام والثمار الأخرى، وقد ذكرنا أنّ الإسلام الشكلي الذي ينحصر بظاهر الصلاة والصيام هو إسلام ظاهري وغير حقيقي، بمعنى أنّ الإسلام الواقعي يقتضي الصلاة الواقعية والصيام الواقعي لا الشكلي والظاهري، والمسلم الواقعي هو الذي يحتفظ بجوهرة الإيمان في قلبه ولا يكون إسلامه مجرّد فكرة في ذهنه بل يتحول إلى فكر في العقل ويظهر ثماره الطيبة على الجوارح، فهل يمكن لأحد أن يزعم أنّه يحبّ الله ولكنّه لا يطيع أوامره؟

■ **وردت آية في القرآن تقرر بأنّ الله لا يقبل أي دين سوى الإسلام فما معنى ذلك؟**

● هذه الآية هي: **﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الأخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾**(٨)، ولكن عندما تراجعون تفسير الميزان للعلاّمة الطباطبائي ستجدون أنّ المقصود هو الإسلام بالمعنى الذي قلناه آنفاً أي الإسلام الواقعي، ويقول: إنّ الإسلام في هذه الآية يعني حقيقة التسليم في مقابل الله.

وطبعاً إذا وصل الإنسان إلى هذه المرتبة وأوجد في نفسه حقيقة التسليم مقابل الذات الالوهية، فإنّه سيعيش التسليم أيضاً مقابل النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ويعترف بنبوته ويؤمن بتعاليمه، ولكن لو لم يتوصل الإنسان إلى هذه المرتبة «لا أنّه وصل إليها وأعرض عنها بعد ذلك» وتصور أنّ حقيقة التسليم أمام الله هو أن يكون مسيحياً واعتنق الدين المسيحي، فهذا الشخص لا يكون في الآخرة من الخاسرين، لأنّه حقق المطلوب من الإنسان وتحرك في خط التسليم والاذعان والطاعة للحق، وعندما يشخص المرء عنصر الحق ويتحرك

---

(٨) سورة آل عمران، الآية ٨٥.



في طريق التبعية للحق فقد امتثل ما عليه وأدى وظيفته والله تعالى لا يريد منه شيئاً أكثر من ذلك.

والمفهوم الذي يقع في مقابل التسليم هو التمرد والعناد والجحود، فأشدّ الحالات التي تقع مورد غضب الله هي التمرد على الحق، وأفضل الأمور عند الله هو التسليم للحق، والشيطان إنّما صار شيطاناً لأنّه: ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[٩].

ولذلك فإنّ كل إنسان يتمرد على الحق فهو شيطان، وقد ذكر أميرالمؤمنين (عليه السلام) هذا المعنى بالنسبة للخوارج وأوصى أتباعه بهذه الوصية وقال: «**لا تقتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه**» وكان أمير المؤمنين يعطي الخوارج رواتبهم من بيت المال ولم يقاتلهم إلاّ بعد أن شهروا السيوف عليه، وكان يصلي على قتلاهم ويدفنهم مع أنّهم شنّوا الحرب عليه، وبالرغم من كل ذلك فإنّ حالتهم ووضعهم يختلف عن معاوية وأتباعه، فالخوارج كما يقول الإمام علي (عليه السلام) طلبوا الحق فأخطؤوه، أمّا معاوية وأتباعه فلم يتحركوا من البداية لطلب الحق بل تحركوا باتجاه الباطل وتوصلوا إليه أيضاً، ولذلك يختلف حكمهم عن حكم الخوارج.

وقال أميرالمؤمنين (عليه السلام) بأنني سوف أعرّف لكم الإسلام بما لم يسبقني إليه أحد: «**الإسلام هو التسليم**»، لأنّ الله تعالى لا يقبل بأي شكل من أشكال التمرد والجحود، كما أخرج الشيطان من مرتبة القرب الإلهي وقال له: ﴿فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾[١٠]، ليس هنا مكانك أو مكان المتمردين، والسجود الحقيقي يقصد به هذا المعنى لا أكثر وهو التسليم والاذعان للحق.

---

(٩) سورة البقرة، الآية ٣٤.

(١٠) سورة الاعراف، الآية ١٣.



■ إنّ الشيعة كانوا ولحدّ الآن على شكل شريحة معترضة في التاريخ الإسلامي، فهل إنّهم بعد وصولهم إلى سدّة الحكم سوف يتخلون عن حالة المعارضة وتزول هذه الميزة عن المذهب الشيعي؟

● إنّ أصل هذا السؤال يمتد إلى أفكار الدكتور شريعتي، فقد طرح شريعتي تفكيكاً بين المؤسسة والنهضة، وقال بأنّ النهضة عندما تصل إلى مراكز القدرة تتحول إلى مؤسسة، أي أنّها تتوقف عن الحركة والمسار وتتبدل إلى بحيرة راكدة وتفكر بمنافعها فقط، فالنهضة إنّما تكون نهضة إذا تحركت في مقابل جهاز الحكم الظالم واهتمت بتقوية عناصرها وتطوير أفرادها فهي متحركة وفاعلة مادامت تحمل بيتها على كتفها، وعلى حدّ تعبير الدكتور شريعتي «مادامت محرومة من النعمة» وعلى حدّ تعبير ماركس: «لا تملك شيئاً تخاف على فقده سوى السلاسل» فلا يخاف الثوار من السجن «فلا خوف إذا قطع الرأس» فتعيش النهضة الفاعلية والجهاد والمواجهة الحاسمة والإستشهاد، ولكن عندما تحصل على مقاليد السلطة وتصل إلى مركز الحكم فإنّها تهتم بحفظ ما بأيديها من القدرة والثروة والنظام السياسي حيث ترى أنّها مسؤولة عن حفظه، وكان شريعتي يفكر في هذه المسألة وهل بالإمكان العمل على استمرارية النهضة في حركتها وفاعليتها؟

وقد كتب «روجيه تيبر» من الثوار اليساريين وأتباع جيفارا في أمريكا اللاتينية، كتاباً سماه «الثورة في الثورة» وطرح هذه المسألة بالذات وذكر فيه أنّ الثورات الماركسية الشيوعية قد أصابها الخمود والجمود وأنّها قد وصلت إلى نهايتها وتحولت إلى متجر يتكسب به أصحابها وتهدف إلى المحافظة على الزبائن السابقين، وكانت الثورة الثقافية لـ «ماوتسيونغ» في الصين تمثّل نوعاً من الثورة ولكنّها لم تستمر في مسيرتها وأخفقت في تحقيق أهدافها حيث قدّم أصحابها إلى المحاكمة بعد ذلك. وأمّا «روجيه فبره» فالظاهر أنّه بعد خروجه من



السجن عاد إلى فرنسا ولم يتحدث بشي بعد ذلك، وقد قتل «جيفارا» ولم يطالب أحد بثأره أو يديم حركته وتدريجياً هدأت الحركات الماركسية في أمريكا الجنوبية وانطفأ بريقها واليوم تعاني كوبا من الضعف وتتجه نحو الاضمحلال والافول، أمّا حال الاتحاد السوفيتي السابق فتعلمون أنّ الماركسية انتهى دورها هناك والصين شرعت بمحاكمة رواد الثورة الثقافية ومؤسسيها. الخلاصة أنّ استمرارية الثورة أو مقولة الثورة في الثورة، لم تأتِ أُكلها ولم تحقق أهدافها في أي مكان.

والدكتور شريعتي كان يؤكد على مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الإسلام، ويقول إننا من خلال عنصر الاجتهاد وعملية الهجرة نحتفظ بالفاعلية والدينامية للنهضة، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واضح، فالمسلم لا ينبغي أن يتعامل مع المحيط الاجتماعي من موقع اللامبالاة، وجميع المسلمين يجب أن يحققوا التكاتف والتراصف فيما بينهم ويدعون إلى الخير وينهون عن المنكر.

أمّا الاجتهاد فيعني التواصل المستمر والتعاطي في الأصول وفي الفروع واجتناب الرجوع إلى الماضي والالتزام بأقوال القدماء والقول بأنّ العلماء السابقين قد أسّسوا وشيّدوا هذه الأفكار والآراء الدينية وما علينا سوى استهلاكها واتباعها فقط.

وأمّا الهجرة فالدكتور شريعتي قد اقتبسها من المؤرخ «توين بي» فقد ذكر توين بي في كتابه «دراسة في التاريخ» نظرية مهمّة وقال إنّ جميع صانعي التاريخ وكذلك مؤسسي الحضارات الكبيرة في التاريخ البشري «وهي أكثر من عشرين حضارة على قول توين بي» يشتركون في عنصر الهجرة، فأبطال التاريخ كانوا يهاجرون لمدّة من الزمان، بمعنى أنّهم كانوا يهجرون مجتمعاتهم وحياتهم وما ألفوه من حياة في محيط معين، ويمثّل «سن بنزيك» مثلاً في المسيحية والإسلام من هجرة النبي



محمّد(صلى الله عليه وآله) والمسيحية ويقول: ليست الهجرة مقصورة على الأفراد بل أحياناً تتحرك الحضارات وكأنّها تعتزل ميدان التاريخ ثمّ تختفي ظاهراً وبعد ذلك تبرز إلى أجواء التاريخ مرّة أخرى.

أجل، هذه ثلاث طرق وأساليب يؤكد عليها الدكتور شريعتي لإدامة روح الحركة والفاعلية في النهضة.

وقد ورد في سؤالكم كلمة «معترض» وتحتاج إلى بعض التوضيح، الواقع ليس المهم أن تتحرك مجموعة أو شريحة في المجتمع من موقع الاعتراض والمجابهة بشكل دائم، فالاعتراض عملية سهلة وربّما زهيدة الثمن، فإدارة الأمور أشدّ من الاعتراض عليها، وثمّة وظيفة أسمى من مجرّد الاعتراض وهي ادارة الأمور، فاليوم يجد المثقفون أنفسهم في موقف المعترض، وفي الآونة الأخيرة ذكر أحدهم في مقابلة صحفية عن تعريف المثقف أنّه عبارة عن: «الإنسان أو الموجود المعترض الذي لا يبيع اعتراضه بأي ثمن، ولذلك فإنّه لا يخضع لأيّ حكومة أو سلطة ولا يتعامل معها» وفي تقديري أنّ هذا المعنى يختزن في باطنه عنصر الأنانية، فمعنى هذا الكلام هو أنّ المثقف عبارة عن الشخص الذي يريد أن يطرح نفسه بأيّ صورة ويقول إنّ كلامي فوق كلامكم. وهذا غير صحيح.

أمّا رسالة التنوير التي يحملها المثقف ومسؤوليته الإنسانية فهي أبعد من ذلك، ولا توجد أي مجموعة أو شريحة خالية من العيب والنقص، وجميع الثوار عندما يصلون إلى مسند القدرة يتحوّلون إلى محافظين ويجب أن يكونوا كذلك، لأنّ هؤلاء ثاروا على نظام آخر ولم يثوروا ضد أنفسهم، والإنسان الثوري إنّما يثور على النظم الفاسدة، فلو شيّد نظاماً على بقايا ورفاة النظام السابق فيجب عليه حفظ هذا النظام الجديد والعمل على ترشيده وتقويته كما يعمل على تربية الطفل ليكبر، فلا ينبغي أن يثور مرّة أخرى ضد هذا النظام الجديد، ولو كان



لديه اعتراض على هذا النظام فإنّه يختلف في الماهية عن اعتراضه السابق، ففي السابق كان اعتراضه على النظام السياسي والاجتماعي لوجود بعض الثغرات والعيوب في أساس ذلك النظام وأصوله، واعتراضه الآن يتصل بالفروع وبالآثار والثمار، فما فائدة الاعتراض طيلة العمر؟ وما فائدة أن يعيش الإنسان كالطفل المعاند واللجوج بحيث يعترض على كل شيء؟

إنّ الإدارة القوية للأمور تقع في مرتبة أعلى من الأفراد، ونحن لحدّ الآن لم ندرك أهميّة المديرية العلمية، الهدم والتخريب عمل سهل ويسير ولكن عملية البناء تختلف، وبعض الأشخاص وبسبب عدم شعورهم بمسؤولية إدارة الأمور وبناء المجتمع يقولون: نحن مهمتنا الاعتراض فقط، وعلى الآخرين البناء وإدارة الأمور.

يجب على المذهب الشيعي أو أي مذهب آخر أن يتحمل المسؤولية، وهذه المسؤولية عبارة عن بناء وتشيد نظام صالح وسليم، وعندما يحقق ذلك في واقع الحياة يجب عليه ليس فقط ترك الاعتراض بل الاهتمام بالمحافظة عليه بكل ما يملك كالأُم التي تهتم برعاية طفلها وتعمل على تغذيته وحمايته والسهر على راحته، وإذا كان ثمّة اعتراض فهذا الاعتراض بمثابة اعتراض الوالدة الحنون لا اعتراض الخصم العنيد، فمن قال إنّ الشيعي يجب أن يبقى معترضاً إلى الأبد؟

نعم، نقول يجب أن يكون الشيعي في دينامية وحركة مستمرة في واقع الحياة والمجتمع، ولكنّ هذه الفاعلية والحيوية لا تتمثّل دائماً في الإعتراض والهدم بل الفاعلية من أجل البناء وإدارة الأمور.

إنّ الدكتور شريعتي كان يتحدث في مرحلة خاصة وكان أهم عمل للمثقفين هو الإعتراض، ففي ذلك الوقت كانت المهمّة الأساسية تتمثّل في روح الجرأة والشجاعة والنقد والإعتراض بل الثورة على الوضع الموجود، غاية الأمر أنّ هذا العمل كان في مواجهة نظام فاسد وغير



قابل للإصلاح ولابدّ من العمل على هدمه وإزاحته، ولذلك يجب أن يتحوّل وجود الإنسان إلى رصاصة اعتراض ويتمّ اطلاقها على ذلك النظام، ولكن لا ينبغي الغفلة عن أنّ هذا الاسلوب في الحركة والنهضة ليس دائمياً، وإلاّ فلا يمكن إقامة أي نظام سليم في واقع المجتمع البشري، فلا يمكن تحقيق بناء بمجرّد الإعتراض، فالإعتراض يعتبر أداة هدم وتخريب، ونظرية الهدم تختلف عن نظرية البناء، فعندما نحتاج إلى هدم نظام معين يجب أن نتحوّل إلى نار متقدة وسيل مدمّر، وفي وقت آخر يجب أن نكون كالمطر أو النسيم الذي يحيي النباتات والأزهار ويثمر الثمار، فالمهندس المعماري يجب عليه أحياناً وضع القطع الصغيرة إلى جانب القطع الكبيرة في البناية بدقّة تامة ليحقق بناء العمارة بشكل جيد. فالإعتراض يرتبط بمرحلة خاصة، والبناء يرتبط بمرحلة أخرى، وعلى الإنسان أن يتحرك بكلا هذين الاتجاهين، فلو كنت تواجه أشواكاً أو أغصاناً جافة فعليك قطعها، ولكن إذا كنت تواجه حديقة غناءة وزاهرة فلا ينبغي أن تقول إنني اتقن عمل الهدم والقطع فقط، فمن يتولى إحياء هذه الحديقة ويعتني بها؟

إلى هنا أختم كلامي والسلام عليكم ورحمة الله.

* * *




مكتبة
الفكر الجديد

تقابل التراث والحداثة[1]

إنّ دراستي هذه والتي قدّمتها لهذا المؤتمر مع ما قدم من بحوث ودراسات تحت عنوان «التراث والحداثة» تتلخص في بيان وجوه التقابل والتباين بين الايديولوجيا والحداثة، فبالنسبة للحداثة والتراث والتقابل بينهما وبيان طرق الحل للمشاكل الناتجة من هذا التقابل والتعارض فهو موضوع يستبطن الكثير من الأمور والتعقيدات ولكنّ غرضي هنا بيان أصل الحداثة وماهيتها وكذلك بيان ماهية التراث والالتزام به، وبعد ذلك بيان وجه التقابل والتعارض بين الايديولوجيا والحداثة.

أمّا بالنسبة للحداثة فثمّة رؤيتان تجاه هذه المقولة: إحداهما رؤية العوام والأخرى رؤية الخواص، فعامة الناس عندما يواجهون السؤال عن الحداثة فإنّهم يجيبون بأنّ عالمنا الحالي يختلف عن العالم في الماضي ويكفي أن يفتح الإنسان عينه ليرى هذا التفاوت بكل وضوح في ميادين العلم والتقنية والصناعة و. . . .

ولنفترض أنّ أحد القدماء رجع إلى الحياة الآن وقام من قبره ليرى

---

(١١) أُلقيت هذه المحاضرة في مؤتمر: التراث والحداثة في جامعة الشهيد بهشتي وتمّ تدوينها وتنقيحها بتاريخ ٢/ ١٠/ ١٩٩١.



هذا العالم الجديد فستمتلكه الحيرة والخوف ولا يصدق أنّه لازال يعيش في نفس تلك الأرض والمنطقة التي كان يعيش فيها سابقاً.

هذا التجدد في العالم الخارجي والذي نطلق عليه أحياناً بالحداثة هو تجدد لا يحتاج لفهمه إلى تأمل وتفكير، فيكفي أن تفتح عينيك لترى وتدرك معنى الحداثة، فالمطابع والكهرباء والطائرة والكامبيوتر والمنتوجات البتروكيماوية والراديو والتلفزيون والفاكس والسيارة والسينما والصور الملونة والأدوية الكيميائية والأجهزة العلمية كالميكروسكوب والقنابل الذرية وما شاكل ذلك كلها تتعلق بالعالم الحديث ولم يكن لها أثر في العالم القديم.

بيدَ أنّ هناك نوعاً آخر من التجدد والذي يرتبط بعالم الأفكار، وفي الحقيقة أنّ الكثير من معالم التجدد والحداثة في الواقع الخارجي مسبوقة بتجدد في عالم الأفكار، وهذه هي رؤية الخواص، وقد تحدث مؤرخو العلوم والأفكار في هذا المورد بحديث شيّق وعميق في ما يتصل بتحديد الفرق بين الماضي والحاضر.

فقالوا: إنّ الإنسان في العالم الحديث عزم على السيطرة على الطبيعة وأخذ يتعامل معها من موقع الخصومة والمجابهة في حين أنّ الإنسان في الماضي لم يكن يملك هذه الرؤية ولم تكن علاقته مع الطبيعة علاقة مجابهة.

وقالوا إنّ العالم الحديث يهتم بالعلوم العملية أكثر من العلوم النظرية بينما العلماء في الماضي يتعاطون العلوم النظرية ويهتمون بالتنظير أكثر من اهتمامهم بالعلوم العملية، فكان همّهم معرفة الطبيعة وعالم الوجود وليس التصرف في الطبيعة أو في عالم الوجود، فلم يدخل هذا الشأن في جملة اهتماماتهم ووعيهم.

وقالوا: إنّ الرؤية الكونية للإنسان المعاصر أضحت عقلانية في حين أنّ الرؤية الكونية للإنسان في الماضي اسطورية.



وقالوا: إنّ عقل الإنسان الحديث اختلف بشكل ماهوي عن عقل الإنسان القديم.

وقالوا: إنّ العالم القديم كان أكثر تديناً وكان البشر يتطلعون إلى السماء وما وراء الطبيعة ويطلبون من ذلك العالم حاجاتهم ويعتقدون بأنّ وجودهم وإمكاناتهم مرتبطة بذلك العالم بينما الإنسان في العالم الحديث قطع ارتباطه مع السماء وأنكر أو تناسى وجود ارتباط مع العالم القدسي أو المعنوي، فدور الله في حياة القدماء كان دوراً محورياً ولا يمكن أن يحلّ شيئاً آخر محلّه، والحال أنّ الإنسان الحديث قلّما يذكر الله ويفكر في شؤوناته بل يعتمد في الغالب على عقله وإمكاناته البشرية وهو مذهب الـ «اومانيسم» أو محورية الإنسان.

وقالوا: إنّ الفارق بين العالم الحديث والعالم القديم على حدّ تعبير ماركس أنّ العلماء فى الماضي كانوا يهتمون غالباً بتفسير العالم واليوم تحوّل اهتمامهم إلى تغيير العالم.

وقالوا: إنّ العالم القديم كان محدوداً جدّاً، فهناك أرض تغطيها السماء وتتناثر فيها النجوم كالمصابيح فكانت الدنيا كالمهد الصغير والدافئ وكان البشر في الماضي يرون أنفسهم موجودات ضعيفة وصغيرة جدّاً ويرون محيطهم صغيراً جدّاً، ولكنّ البشر في العالم الحديث يعتقد بأنّه يعيش في عالم واسع جدّاً من حيث الزمان والمكان، ويرون عالمهم الجغرافي أكبر بكثير ممّا يتصوره العقل أو الحس، فليس باستطاعة العقل الاحاطة بمديات الكون والعالم وتصور جميع أبعاده.

هذه جملة من الأقوال والآراء التي قيلت في بيان الفرق بين العالم القديم والجديد، وكل مؤرخ يركز على جهة معينة من جهات الفرق بين العالم القديم والجديد، وبدوري أستعرض نقطة في هذا الشأن وهي أنّه لا يمكن معرفة جوهر الحداثة بهذه الأقوال، وطبعاً فهذه



الأقوال ليست مجانبة للصواب، والمطالعات التاريخية تشير إلى موضوعية هذه الأقوال والآراء، ولكنّ مثل هذا التجدد هو تجدد موصول بالعالم القديم وتفترض هذه الأقوال وجود رابطة بين الجديد والقديم لا أكثر، فنحن لدينا نوعان من التجدد:

أحدهما: تجدد يفترض في قوامه وجود رابطة مع الموجود السابق على رغم وجود فوارق بينهما، والأقوال المذكورة آنفاً تقرر بأجمعها أنّ العالم الحديث موصول بالعالم القديم من حيث وجود رابطة تاريخية، وطبعاً يعتقد هؤلاء بوجود تغير وتحوّل عميق وشامل في عالمنا الحديث، بحيث إنّ القدماء لم يكونوا يتصورون مجيء يوم من الأيّام يحدث فيه هذا التغيير في مصير العالم.

ولكنْ هناك نوع آخر من التجدد وهو عبارة عن «الانقطاع والتسامي عن الماضي والخروج عن إطاره» وهذا هو ما حصل بشكل دقيق للإنسان المعاصر في العالم الجديد، وهذه هي النقطة التي أروم الحديث عنها والبحث في تفاصيلها وتحليلها، فالشخص الذي يستطيع أن يتحدث عن التراث هو الذي خرج من إطاره وابتعد عنه، والشخص الذي يستطيع أن يتحدث عن الحداثة هو الذي ابتعد عنها وأخذ ينظر إليها من خارجها، وهذا هو السبب في أنّ القدماء لم يكونوا يتحدثون عن التراث لأنّهم كانوا غارقين في مطاويه، والغرق في التراث يتنافى مع البحث في تفاصيله والتعاطي معه، فالشخص الذي يبحث عن موضوع معين يجب أن يمتلك القدرة على الابتعاد عن ذلك الموضوع.

واللافت أننا نتحدث اليوم عن الحداثة وهذا بذاته يقتضي أن ننفصل عن الحداثة ونسلط الضوء عليها، فالحداثة بالنسبة لنا مقولة موضوع جدير بالبحث والدراسة، ولهذا السبب فإنّ الحديث عنها يستبطن في ثناياه تناقضاً سوف أشير إليه لاحقاً.

وبكلمة ثانية إننا اليوم عندما نبحث في موضوع التراث أو موضوع



الحداثة فإننا نوجد رابطاً أساسياً وموضوعياً بينهما ونراهما من خلال رؤية سوبجكتفية وأوبجكتفية، وليس ذلك إلاّ بسبب خروجنا عن إطار التراث والحداثة.

إنّ القدماء كانوا يتحركون في حياتهم بعقولهم ولكنّهم لا يسألون عن حقيقة العقل، وكانوا يعيشون التوغل في الدين والغرق في تعاليمه ولكنّهم لا يبحثون عن علم الدين، كانوا يملكون ايديولوجيا ولا يملكون معرفة عن الايديولوجيا، وكانوا يملكون معرفة ولكنّهم كانوا يفتقدون إلى علم المعرفة. وبكلمة واحدة أقول إنّ جوهر الحداثة والتجدد في العالم الحديث يكمن في ظهور المعارف من الدرجة الثانية والتي ترتبط بابستمولوجيا العلوم. ومن هنا نشاهد طرح مقولات في العالم الحديث لا يستطيع أي عالم في الماضي مشغول بالتراث أن يدرك معنى هذه المقولات أو يستوعبها، فالعالم لم يتجدد بالعلم الجديد والتقنية الجديدة بل برؤية الإنسان الجديدة التي تتصل بالدرجة الثانية للمعارف.

الفرق بين الحداثة والحداثوية:

وثمّة فارق بين الحداثة والحداثوية، فالحداثة هي التجدد في معالم الحياة، وهذا التجدد لم ينطلق من عزم بعض الناس على إيجاد التجدد بل حدث بنفسه وبشكل تلقائي، أمّا الحداثوية فهو نوع من الايديولوجيا، ونوع من الفكر والرؤية للعالم والحياة يهدف إلى استبدال القديم بالجديد، وعلى هذا الأساس يرى أصحاب هذه الرؤية بأنّ الجديد أفضل من القديم، ومن هنا فإنّ الحداثوية تختزن نوعاً من الايديولوجيا، في حين أنّ الحداثة تمثّل حالة واقعة في الفكر أو في العالم الخارجي وتستبطن عنصر الغفلة ولا ترتبط بعزم الأشخاص ولا تتغيّر بمجرّد عزم الأشخاص وتبانيهم.



إذاً فالتفاوت الجوهري بين العالم القديم والعالم المعاصر هو أنّ القدماء كانوا يسبحون كالسمك في ماء الدين والأخلاق والايديولوجيا والتراث والمعرفة والعقل، ولكن بما أنّهم لم يخرجوا من هذا الماء لم يكونوا يتساءلون عن ماهية هذا الماء. إنّ ذلك الإنسان كان يعيش الاندماج الشديد في أجواء محيطه بحيث لا يشعر بأيّ فاصلة تفصله عن محيطه، ولهذا السبب كان يرى حياته حياة طبيعية إلى درجة كبيرة ويرى أفكاره صحيحة وبديهية تماماً، وأنّ الناس الذين يعيشون معه يمثّلون أكثر الناس تعادلاً وإنسانية، ويرى تاريخه التاريخ الوحيد والممكن والبعيد والمتعالي على السؤال، فلهذا لم تنفتح آفاق الفكر أمام البشر في ذلك الوقت ولم تجد التعددية مجالاً لها في وعي الناس ولم تنكسر قيود سجن الدوغمائية ولم تتولد الرؤية إلى المعارف والدين من خارجها ومن فوقها.

ومن هنا فإنّ اليقين المتشح بالغفلة والوداعة كان يمثّل أهم سمة يعيشها الإنسان في ذلك العصر، وهو كالجنّة التي لا يعرف المرء قدرها مادام فيها، ولكن عندما تحرك شيطان العقل وأخرج الإنسان من تلكم الجنّة المريحة فقد أوصد عليه طريق العودة، فهذا اليقين المتلبس بالغفلة يمثّل من جهة أخرى ذروة العقلانية في ذلك العصر وكان العقل يمثّل مخزناً مليئاً باليقينيات، وإذا رأينا أنّ عرفاءنا اتخذوا موقفاً سلبياً من العقل فلأنّ العقل يتحرك عادة في مواقع التساؤل ويطرح علامات الاستفهام والشبهات التي بإمكانها إزاحة اليقين من مكانه، فالعقل يلتذ بطرح الإشكال ولا يأنس بحالة التسليم واليقين.

مسألة الموضوعية في العالم الحديث:

ومن جملة البحوث التي يمتاز بها الإنسان الحديث والمعرفة الحديثة هو مسألة الموضوعية المعرفية «ابستمولوجيا» كما في مصطلح



الفلاسفة المعاصرين، فأنتم ترون القدماء يبحثون في صدق وكذب القضايا وفي صحتها أو خطئها، فأفراد البشر كانوا دائماً يتحدثون عن صحة القضية أو خطئها بالنسبة لمعرفتهم عن الطبيعة، فالمعيار لصحة الأفكار أو خطئها يتناسب مع معرفتهم للطبيعة، ولكنكم لا ترون قبل عصر «كانت» حتى نموذجاً واحداً يتحدث عن موضوعية المعرفة، فهذه المفردة تتناسب بشكل دقيق مع معارف الدرجة الثانية أو القبليات والتي طرحت في العالم الحديث في ما يتعلق بمعرفة الإنسان الذهنية، ولهذا السبب ترون أنّ الأشخاص الذين لم يطلعوا على الفكر الجديد أو لم يستوعبوا المفاهيم الجديدة فإنّهم لا يدركون معنى الموضوعية في الفكر وما هو المقصود منها، ولماذا تطرح مثل هذه الأسئلة؟ لأنّ السؤال عن موضوعية الفكر إنّما يطرح فيما إذا أحس الإنسان بوجود فاصلة بينه وبين الموضوعات الخارجية، وأدرك دور القبليات والمسبقات الذهنية في المعرفة واعتقد بعدم إمكان اقصائها واستبعادها في واقع الفكر والتأثير، فالسؤال عن موضوعية المعرفة يقود الإنسان إلى التمسك بالاجماع الذي يمثّل آخر ملجأ له، وكذلك التوجه نحو الهوية الجمعية والسائدة والتوجه إلى الهوية التاريخية للإنسان والاهتمام بجهازه الإدراكي والمعرفي.

وبشكل عام فالتوجه للتاريخ وولادة الفكر التاريخي يمنح السؤال عن موضوعية المعرفة حيوية جديدة وروحاً فاعلة، فالقدماء كانوا يعتقدون بخطأ العقل الاتفاقي «راندوم» لا الخطأ المنظم للعقل «سيستماتيكي» بحيث يكون بإمكانه سلب الموضوعية من واقع المعرفة، ولذلك فإنّ احتمال وقوع مثل هذا الخطأ السيستماتيكي يعمق شبهة زوال الموضوعية.

وهكذا بالنسبة للسؤال عن الايديولوجيا بوصفها شعوراً كاذباً، فهو سؤال طرح في فضاء العالم الحديث، والإنسان الذي يعيش في هذه



الأجواء يفهم معنى هذا السؤال، ولكنّ هذا السؤال لم يكن مطروحاً لدى القدماء، وكذلك السؤال عن إزاحة الايديولوجيا حيث يرتبط بشكل مباشر مع مسألة موضوعية المعرفة التي أشرنا إليها آنفاً.

ومن مجموع ما تقدم يتبيّن أين يكمن جوهر وروح الحداثة. إنّ التفاوت بين العالم القديم والجديد أو بين الإنسان القديم والجديد ليس في أنّ حال ومعيشة القدماء قد تحولت إلى حالة جديدة، بل التفاوت يكمن في أنّ الإنسان قد خرج من إطار العالم القديم وأصبح يعيش في عالم منفصل ومنقطع عن العالم القديم، وما كان يعتبر لدى القدماء عين وجودهم فإنّه قد انفصل عن الإنسان الحديث وأضحى بشكل موضوع مستقل أمام الإنسان حيث أمكنه اصدار حكمه عليه، وهذا الحكم يجري ويصدق على جميع المقولات المحبوبة للبشر، والتي تستوعب الفنون، الدين، والأخلاق، والمعرفة، والتراث و. . . الخ.

مسألة العقلانية في العالم الحديث:

ومن أهم المسائل المطروحة أمام الإنسان الحديث، مسألة التأمل في العقلانية. فرغم عدم إمكانية تحليل التاريخ من موقع العامل الواحد حيث إنّ مثل هذا التحليل بعيد عن الصواب ومتوغل في الخطأ والشبهة ولكن يمكن بيان التفاوت في رؤية البشر في باب العقلانية وكونها فارقاً جليّاً بين العالم الجديد والقديم. إنّ خروج الإنسان من إطار التراث وظهور ايديولوجيا الحداثة اقترن دائماً بتحول في مديات العقل، ففي السابق قلّما كان البشر يبحث في مورد العقل، لأنّهم كانوا يعتقدون بأنّ عقولهم كالمرآة تعكس العالم الخارجي بشكل مباشر وبلا واسطة وكانوا يرون الواقع منعكساً على أذهانهم وحاضراً عندهم بدون تشويش وغبش في الرؤية، ولو تأملنا في العلوم النظرية فالنظر هنا بشكل دقيق يعني الرؤية والنظر بالباصرة، أي أنّ العقل يرى الأمور من خلال نظر



العين، والعلوم النظرية هي العلوم التي يراها الإنسان بعين العقل.

في نظر القدماء فالعقل لا يحجبه حاجب عن رؤية الواقع إلاّ نادراً واستثناءً، ولذا فأنتم ترون مثلاً أنّ حكماءنا يطلقون أحكاماً عجيبة وغريبة عن عوالم ما وراء الطبيعة ولا يتساءلون من أنفسهم ولو لمرّة واحدة: هل إنّ عقولنا تستوعب فهم هذه العوالم وتتحمل إصدار مثل هذه الأحكام أم لا؟

إنّهم كانوا يعتقدون بأنّهم محقّون وصادقون في هذا الأمر ولا يحجبهم أي حجاب في فهم العالم الخارجي وإدراك حقيقته. مثلاً يقول شيخ الاشراق: كيف تعتمدون على إرصاد المنجمين ولكن لا تعتمدون على إرصاد الحكماء في مشاهداتهم للأفلاك المعنوية؟

وعلى أساس هذا الاعتماد على رؤيتهم العقلية للعالم فإنّه كان يتحدث عن الأنوار الاسفهبدية والقواهر المتعالية والمثل الافلاطونية وموسيقى الافلاك والعقول العشرة وما إلى ذلك بكل شجاعة وراحة وقلّما كانوا يتأملون في قدرة العقل على كشفه عن هذه العوالم، ولكن عندما طرح «كانت» آراءه الفلسفية في باب قدرة العقل، ومنذ أن تولد علم المعرفة «ابستمولوجيا» بالمعنى الدقيق للكلمة تبيّن أنّ الإنسان يستخدم عقله ليعيد صياغة تفكيره من جديد، وهذه أفضل علامة على تحوّل المعرفة البشرية من إطار خاص وأفق معين إلى آفاق أخرى، وعليه، فالعقلانية تمثّل واجهة ناطقة جدّاً في بيان حقيقة النقلة النوعية للفكر البشري والمتغيرات المهمّة الواقعة في هذه المجال.

دخول عنصر النقد في مكوّنات الحداثة:

نتحدث هنا عن العقل أو عن العلم أو التراث والأخلاق والدين ونقول إنّ الإنسان كان يبحث هذه الأمور، ولكن لا ينبغي الغفلة عن أنّ أهم موقف يمكن للإنسان اتخاذه تجاه هذه المقولات هو عملية



النقد، ولذلك فلا إشكال في القول إنّ عصر الحداثة هو عصر النقد، وفي هذا العصر دخل عنصر العقل النقدي ولم يكتفِ بنقد الدين والتراث والأخلاق واللغة والعلم بل وضع نفسه مورد النقد وانتقد قدراته وآلياته.

وعلى ضوء ذلك بإمكاننا تكميل ما تحدثنا عنه سابقاً حول تعريف العالم الحديث وأنّه عبارة عن خروج الإنسان من إطار محيط التراث المتشح بالغفلة وبالتالي النظر إلى العالم من موقع النباهة ومن خارجه، فنقول هنا إنّ هذه الرؤية الذكية كانت رؤية انتقادية أيضاً، ولهذا السبب فإنّ المرحلة اللاحقة هي مرحلة ما بعد الحداثة، فعندما يتجاوز الإنسان آليات الحداثة ويتجاوز مرحلة النقد يصل إلى مرحلة ما وراء النقد وما وراء الحداثة أو عصر ما وراء الكريتيال. فالعقل في العصر الحديث على رغم توجيه النقد له ما زال يحظى بالاحترام الكبير، وفي الواقع حلّ محلّ الله في العصور الماضية، وأمّا في مرحلة ما بعد الحداثة فإنّ الله لا يحلّ محلّه شيء ويبقى الميدان خالياً من أي مبدأ مستقل ومقدّس.

أجل، فالعقلانية واجهت هجوماً من جبهتين: إحداهما من جهة الفلاسفة العقلانيين والأخرى من جهة الفلاسفة الماديين والحسيين. وكانت نتيجة كلا هذين الهجومين شيئاً واحداً وهو سلب الاعتماد عن العقل. فأمّا من ناحية الفلاسفة العقليين، فمنذ أن طرح هيجل التاريخية في فكر وحياة الإنسان تبيّن أنّ البشر وإن كان من الممكن أن يتصوروا أنفسهم أبطالاً أو عاملاً فاعلاً في التاريخ والعالم ويتصوروا أنّ العالم يتفق مع أغراضهم وتدابيرهم، إلاّ أنّهم في الواقع مسيرين لعوامل أقوى ويتحركون بآليات وأغراض تلك القوى من حيث لا يشعرون «وهذه الفكرة تمثّل جوهر نظرية الايديولوجيا لماركس وأتباعه» وفي الواقع أنّ هذه الاطروحة سلبت من البشر في العالم الحديث اعتمادهم على العقل.



وعلى أساس هذا المبنى فإنّ البشر وإن كانون يفكرون ويحكمون على الأشياء والأمور ويستخدمون عقولهم في حركة الحياة ويتحركون على مستوى العمل بما توحي إليهم عقولهم ويعتقدون بأنّهم يملكون عنصر الاختيار والحرية والوعي، إلاّ أنّ أيّاً من هذه المراحل والملكات ليست باختيارهم بل هناك قوة أخرى تنفخ فيهم هذه الروحية، والناس ليسوا سوى أجساد متحركة بيد تلك الروح والقوة الخفية التي تسمى روح التاريخ وهي التي تحدد غاياتها وأهدافها وتعمل على تحقيق هذه الغايات من خلال تحريك الناس باتجاهات معينة، ولكنّ الناس يتصورون مع ذلك أنّهم مختارون في سلوكياتهم وأنّهم يتحركون لتحقيق أهدافهم وطموحاتهم بأنفسهم وإرادتهم.

وهذا معنى جبر التاريخ، وفي كل مورد يدخل الجبر من الباب تخرج حرية الاختيار من باب آخر، وبما أنّ العقل متقوم بالحرية فلابدّ من خروجه أيضاً عن ميدان الحياة، ولهذا السبب تعتبر فلسفة هيجل التي تصنف على الفلسفات العقلية أنّها فلسفة ضد العقل وضد الحرية، وعندما تتجه هذه الفلسفة لنقد العقل بغية اصلاحه فإنّها تقوم بالإجهاز عليه وقتله، وسوف نرى أنّ فلسفة العلم الحديث تتجه بشكل أو بآخر بهذا الاتجاه وتصوغ من العلم نوعاً من الايديولوجيا، وفي الواقع فإنّه كلما كان العقل والعلم بشكل مرحلي، فإنّه لا يبقى شيء من العقل والعلم. والنظرية الماركسية في باب الايديولوجيا تعلن أنّ العقل لا شأن له في حركة الحياة، والعنصر الذي يحرك الناس لتحقيق أهداف معينة هو التصورات التي يتضح بطلانها وسذاجتها عندما تنتهي مرحلتها. فإذا اعتبرنا ماركس فيلسوفاً حسياً، فلا يمكننا أن نعتبر هيجل حسياً أيضاً، ولكنّ كلا هذين الفيلسوفين طرحا أفكاراً على غاية من الأهمية وكان لها تأثير كبير في العالم الحديث، ومن المسلّم أنّهما قدّما خدمة كبيرة لتحديث العالم من خلال هجومهم على العقل ودوره



في صياغة العلاقات بين أفراد البشر ومعرفة الطبيعة.

من الواضح أنّ صدور مثل هذه الأحكام يقترن برؤية نقدية للعالِم والعالَم أيضاً، فالشخص الذي يعتقد بأنّ أفراد البشر يتحركون بعيداً عن عنصر الاختيار وأنّهم أسرى بيد قوى التاريخ، فلا جرم أنّه يعتقد بنفسه خارجاً عن إطار هذا التصور ويرى تصور الآخرين ويسلط الضوء على تصوراتهم، فالشخص الذي يعتقد بأنّ البشرية تمر بمراحل تاريخية وعندما تنتهي مرحلة معينة تبدأ مرحلة أخرى، فإنّه بذلك يعمل على إماطة اللثام عن الأفكار والايديولوجيات السابقة والكشف عنها، وفي الواقع يريد أن يقول نحن تخلصنا من قيود المراحل التاريخية.

موقف فلاسفة التنوير من العقل:

الإنسان في العصر الحديث ولد بهذه الأجواء من التعاليم، غاية الأمر أنّ اعتماده على العقل بلغ أدنى المستويات. وعقلانية ديكارت واسپينوزا ولايتنيس كانت عقلانية تبحث عن اليقين وتعتقد أنّ العقل هو مصدر المعرفة «وأحياناً المصدر الوحيد للمعرفة»، وكانوا يعتقدون بالفطريات واليقينيات والوجدانيات وبمقولة الضرورة والعلية في عالم الطبيعة ويرون للأشياء طبيعة معينة ومقضيات طبعية وكانوا يعتقدون بالواقعية في كليات المعرفة ويقبلون تأثير المعرفة السابقة بالنسبة للعلوم الطبيعية وكانوا يقفون من ما وراء الطبيعة موقفاً إيجابياً، ولا يعتقدون بمسألة تاريخية العقل والعلم ولا يقبلون بوجود خطأ سستماتيكي للعقل، ولكن هيجل وماركس وكذلك «فيتش وشوبن هاور» أسقطوا مثل هذه العقلانية وأدخلوا مسألة التاريخية بحيث أثاروا زوبعة في كل شيء.

وبالرغم من أنّ هيجل ينتمي إلى تراث الفلسفة العقلانية ولكنّه في الحقيقة أشد الفلاسفة ضداً للعقل وما أنتجه هيجل من اطروحات فلسفية جعل من العقل ينحصر من ميدان الفكر البشري والحياة



الإنسانية، فلا نجد في فلسفته استدلالاً على غرار ما هو موجود لدى ديكارت وكانت، بل نرى أنّه وجه ضربة قاصمة لأي نوع من الاستدلال، وقد كان كانت يتحدث عن محدودية العقل ولكنّ هيجل لم يكن يعترف بالعقل أو يأخذه بنظر الاعتبار بل كان ينظر إلى العالم من موقع اغفال العقل واستبعاده.

ومن خصوصيات العصر الجديد هو هذه الرؤية التاريخية والنقد التاريخي الذي فتح الطريق أمام النسبية وبالتالي سقطت هذه المادية التجريبية في النهاية بنفس الفخ الذي نصبته للأخرين ووصل هيجل إلى مرتبة «غير العلمية وغير العقلية».

أجل، فهذه هي نتيجة العقلانية المحضة بمعنى أنّها وصلت إلى نفي العقل. ومن جهة أخرى فإنّ الماديين شرعوا بنقد الأحكام العقلانية ولكنّهم في النهاية أوجدوا خللاً في المادية نفسها ووصلوا في أبحاثهم إلى بعض أحكام الفلسفة المثالية وأذعنوا لها. وهكذا نرى نكتة التاريخ بحيث إنّه ينتزع المثالية من باطن المادية، وإن كان كل من هذين الاتجاهين الفلسفيين ينتهيان إلى نتيجة واحدة وهي النسبية ونفي اليقين والدخول إلى ميدان التشويش المطلق والحيرة المستديمة.

إنّ فلاسفة من أمثال جون لوك وهيوم وبروكلي وجون استوارت ميل وآخرين من الذين انتقدوا العقلانية المحضة وأوجدوا ارباكاً في الآراء العقلية وطعنوا بمقولة الضرورة والعلية والكليات الفطرية والطبيعة والمعرفة المطلقة قد وجدوا اليوم خليفة لها، حيث إنّهم أحيوا المثالية بنفس أدوات المنطق والتجربة.

النسبية في فلسفة العلم:

وعلى صعيد آخر نرى في فلسفة العلم وبعد أن أخفق المناطقة الوضعيون في جهودهم فإنّ آخر متراس للعقلانية تجلى في الفلسفة



النيوكانتية لپوپر وسارت فلسفة كوهن وفايرابند (وريجادر رورتي من زاوية أخرى) إلى وادي التاريخية، وبالتالي تحركوا باتجاه النسبية في فلسفة العلم وضحوا بالمنهجية العلمية ومنطق الاكتشاف والتحكيم على مسلخ التاريخية، وذبحوا العلم الجديد الذي يعتبر النموذج الخالص للعقل الجديد على عتبة النسبية وقالوا بأنّ العلم الجديد يستبطن العلّة كالايديولوجيا وأنّه لا يملك الدليل.

وبالرغم من أنّ النتائج المتولدة من هذه الفلسفة في غاية الخطورة والغرابة ولكن لا يجد الإنسان طريقاً للعودة إلى تلك الجنّة التي خرج منها. والنتيجة على حد تعبير ريجارد رورتي أنّ العقل كان في يوم ما خليفة الله أي أنّه يتصرف كإله في أجواء العالم البشري ولكن اليوم لا يوجد أي إله لا العقل ولا شيء آخر.

ومن هنا أُطلق على هذا العصر عصر ما بعد الحداثة الذي لا يجد فيه الإنسان أي مسند له في واقع العالم، ولذلك ينبغي اليأس من العثور على الحقيقة والاعتقاد بأنّ العالم كالنص الذي يجب أن يطرح ويحتمل استخلاص معنى منه، ولكن وجود المعنى غير وجود الحقيقة، فالشعر يتضمن معنى وإن كان بالإمكان أن يكون اسطورة ومجازاً بأجمعه.

أضف إلى ذلك أنّ منهجية ما بعد الحداثة من قراءة النص هو ترتيبه بمعنى البحث عن التناقضات الموجودة في صميمه والبحث عمّا خلف النص ممّا لم ينطقه النص، لا الاهتمام بفهم مراد صاحب النص ومؤلفه. فما وراء الحداثة تعمل على استبعاد العقل في جميع الموارد: ففي علم النفس يتمّ انكار الإنسان الفاعل والعاقل والمنطقي، وفي مجال المديرية ترفض ما بعد الحداثة البرمجة والتخطيط المتمركز أو الاعتماد على المتخصصين، وفي الحقل السياسي ترفض البروقراطية والديمقراطية والاتصالات الجمعية وتنكر الانقسام إلى يمين ويسار



وتميل إلى نوع من الفوضوية «آنارشيزم»، وفي ميدان المعرفة فهي من أتباع النسبية والشكاكية والتاريخية فلا تعترف بوجود حدّ معين بين العقل والجنون.

ومع كل ذلك وبالرغم من عدم حصول الإنسان على اليقين فإنّ إنسان مع بعد الحداثة يعيش الحسرة على اليقين ولا يملك سوى يقيناً واحداً وهو أننا لا يمكننا أبداً العودة إلى ذلك العالم الزاخر باليقينيات المتشح بالغفلة لدى القدماء. والعنصر الذي كان يمنح القدماء السكينة والطمأنينة، والعنصر الذي جعل من العالم عالماً قديماً هو «اليقين» واليقين المتبرقع بعنصر الغفلة، أي أنّ الإنسان يعيش حالة اليقين ولا يدرك أنّ هذا اليقين يمثّل نعمة عظيمة وثمينة. بمعنى أنّه لم يكن يفكر في هذا اليقين ويعمل على تحليله وتفكيكه ولذلك لم يكن يقينه يتعرض للاهتزاز. فصحيح أنّ الإنسان الحديث يتحرك في طلب اليقين، وصحيح أنّ الإنسان الحديث أدرك جيداً حالات اليقين وكانوا يهجعون بكل راحة في أجواء اليقينيات، ولكنّ هذا الإنسان الحديث نفسه قد وجد أنّ العودة إلى الماضي قد أصبحت مستحيلةً تماماً، وهذه النقطة أساسية في هذا البحث وهي أننا فهمنا لماذا وبأي دليل استحالة العودة إلى الماضي، فهل هذا الزعم مجرّد ادعاء فارغ، أو أنّ الطريق الذي سلكناه في مسيرة التقدم والتحضر كان بشكل لا يسمح لنا بمثل هذه العودة إلى المناطق القديمة؟

النظرة النقدية للأفكار والثوابت:

عندما ينتقل الإنسان من معارف الدرجة الأولى إلى معارف الدرجة الثانية ويجعل فاصلة بينه وبين ذلك الشيء من الخارج ينظر إليه بنظرة نقدية، فمن المحال أن يكون ذلك الموضوع بالنسبة له كما كان في السابق، سواء كان ذلك الموضوع يتعلق بالدين أو بالمعرفة أو



بالأخلاق أو بأي شيء آخر، لا أقول إنّه يتجرد من الأخلاق ولا أقول بعدم بقاء الدين والفن والمعرفة وما إلى ذلك، بل ما يبقى حينئذ يتحوّل إلى ماهية أخرى ويتخذ له شكلاً آخر، ولذلك فالعودة إلى الحالة السابقة لا تكون ممكنة.

إنّ معضلة الحداثة أنّ الإنسان من جهة لا يستطيع العودة إلى الماضي فقد انفتحت بصيرته على تهويمات الماضي وليس بإمكانه بعد ذلك أن يعيش كالإنسان القديم حالة الغفلة واليقين والجزمية بآرائه وأحكامه، ولا يمكنه اغماض عينيه وسد سمعه مرّة أخرى. فالإنسان إذا انفتح على الواقع والدين والأخلاق بعين العقل فلا يمكنه أن يعيش كالسابق، فالعودة إلى الماضي غير ممكنة بالنسبة له، فالأشخاص الذين يرون علاج المشكلة بالعودة إلى الماضي والتراث مخطئون في حكمهم وتقييمهم للحالة، وأساساً فإنّ حالة الإنسان المعاصر لا تسمح له بمثل هذه العودة.

ولكن من جهة أخرى فإنّ تجاوز الحداثة إلى ما بعد الحداثة لا يعتبر حلاً ناجعاً للمشكلة، فهذا المأزق الذي وقع فيه الإنسان الحديث هو ما نعبر عنه بتناقض الحداثة، القداسة المتوفرة للعقل في عصر الحداثة لا تتناسب اطلاقاً مع ما يتوقع منه.

نسبية الإنسان المعاصر:

الإنسان المعاصر وصل إلى مرتبة النسبية، وهذه النسبية تختلف كثيراً عن النسبية التي نجدها لدى بعض المفكرين القدماء، هذه النسبية ناتجة عن تراكم اليقينيات التي توصل إليها الإنسان في عصر الحداثة وناشئة من تعارض المعارف فيما بينها. وناتجة أيضاً من التنقيب بعمق في معطيات العلم وآراء العلماء والمفكرين، وهذا المعطى يعتبر آخر المعطيات والمكتسبات للإنسان في العصر الحديث.



عندما تنظرون إلى الحالة المعرفية في الماضي وترون تنوع الأفكار والرؤى وتنوع العوالم وخاصة عندما تنظرون إلى العلم بعين الايديولوجيا وترون دور التصورات والأوهام في صياغة المعرفة البشرية، ففي هذه الحالة سترون أنّ كل فكرة كأنّما تتعلق بمرحلة خاصة وعصر معين، وكأنّما لكل منطقة وعصر معرفة وأفكار متناسبة معه، ولا يوجد معيار وميزان واحد فوق بشري لمتابعة وتقييم هذه الأمور وتمييز الحق من الباطل في الأفكار والرؤى. فالحق دائماً إنّما يكون له معنى إذا كان ضمن مجموعة من الأفكار والآراء وكأنّما لا يوجد ثمّة مفهوم للموضوعية والواقعية، فالأفكار الموجودة حالياً ولا سيما في علم اجتماع المعرفة أو علم اجتماع العلم قد كشفت الستار عن هذا المعنى وأشارت إلى أنّ المرتبة القصوى من الموضوعية في المعرفة البشرية ليست بموضوعية خالصة.

وهكذا نشاهد الثمرة اليانعة لشجرة الحداثة تتمثّل بالنسبية بالمفهوم الحديث للكلمة، فالقدماء لم يكونوا نسبيين ولكن ليس بسبب أنّهم عرفوا النسبية على حقيقتها ورفضوها بل بسبب أنّهم لم يصلوا لمرحلة المعرفة من الدرجة الثانية، فنفي القدماء وإثباتهم للعقائد كان ينحو منحىً آخر وكانوا يتحدثون عن هذا الموضوع بصياغة أخرى ومن خلال رؤية مختلفة. أمّا الإنسان الحديث فقد توصل إلى النسبية كما هي والخروج من دائرة هذه النسبية ليس بالأمر الميسور، فهذه المقولة إمّا أن لا تطرح أساساً أو إذا طرحت فإنّها لا تملك علاجاً واضحاً، فهو طريق إلى غير رجعة ويصل بالإنسان إلى طريق مسدود من الجانبين، فمن جهة يستحيل عليه العودة إلى اليقين المتشح بالغفلة الذي كان يعيشه القدماء، ومن جهة أخرى يرى أنّ النسبية ثقيلة ومن العسير تحملها، بمعنى أنّ اليقين شيء محبوب ومطلوب للإنسان ولكنّه عندما يقترن بالغفلة فسيكون مذموماً، ومثل هذه النسبية، نسبية مرفوضة



وذميمة، ولكنّها عندما تقترن بالنباهة فستكون أمراً محموداً للإنسان، ومن هنا فالإنسان الحديث يعيش حالياً تناقضاً في أجواء الحياة المعرفية ويجد طريق العودة موصداً أمامه.

عصر ما بعد الحداثة وتقييم دور العقل:

إنّ عصر ما بعد الحداثة هو العصر الذي يعترف فيه الإنسان بعدم اعتماده على العقل ويعتقد بعدم وجود مهرب أمام العقل سوى الاضمحلال والانحسار. إنّ النسبية في عصر الحداثة كانت تؤذي الإنسان وكأنّها شوكة في عينه ولكن في عصر ما بعد الحداثة اعترف الإنسان رسمياً بهذه الشوكة وقال لعقله بأنّ مصيرك أن تتعقلن وتنسجم مع هذا الشوك وتعيش معه. ولهذا السبب ففي مرحلة النقد كانت الجهود منصبّة على تقييم هذه الحالة أنّها حالة سلبية ومؤذية وأنّ هذا الشوك أمر طارئ على حياة الإنسان ومعارفه وكان ثمّة بعض الأمل في أن يحل اليوم الذي يستطيع الإنسان فيه إزالة هذا الشوك من عينه، ولكنّ الإنسان في عصر ما بعد الحداثة فقد هذا الأمل على الاطلاق.

المفكرون من أمثال ميشيل فوكو وآخرين الذين كتبوا «تاريخ الجنون» كانوا يقصدون هذا المعنى بدقّة وأنّهم قد يأسوا من العقل وبالتالي فقدوا الحد الفاصل بين العقل والجنون. هذه هي إشكالية الحداثة، فمن جهة لا يستطيع الإنسان العودة إلى الماضي وتحصيل ما فقده من اليقين والتعاطي معه، ومن جهة أخرى ثمّة وصية ما بعد الحداثة، أي الانسجام والاذعان لهذه النسبية ولكنّ القبول والاعتراف القلبي بها لا يعتبر يسيراً بالنسبة لجميع الناس.

خلاصة الكلام أنّ عصر ما بعد الحداثة قد كشف الستار عن أمرين، أحدهما ستار اليقين والآخر ستار الغفلة، وهذا لم ينشأ إلاّ من



خلال الرؤية للأشياء من خارجها ومن فوقها سواء في حالة اليقين أو الغفلة «أي المعرفة من الدرجة الثانية».

اللجوء إلى جنّة العرفان:

إنّ الإنسان المعاصر يريد العودة إلى ذلك اليقين المقترن بالغفلة، ولكنّه لا يستطيع إلى ذلك سبيلاً، ولذا فإنّ عصر ما بعد الحداثة يلقنه بأنّه يجب أن تعيش حالة عدم اليقين وحالة عدم الغفلة في نفس الوقت، والتجربة البشرية في المستقبل سوف تشير إلى هذه المسألة وهي: هل بإمكان الإنسان أن يعيش حياته في بحر من عدم اليقين وعدم الغفلة أم لا؟ وسوف تكون هذه التجربة مرّة وموحشة قطعاً. فذلك الإنسان الذي كان يعيش في جنّة اليقين وفي جنّة الغفلة قد خرج من تلك الجنّة بوسوسة شيطان الحداثة ولا يعلم قبول توبته مرّة أخرى، فليس أمامه سوى سبيل واحد وهو اللجوء إلى أحضان العرفان. فلو أمكن حل مشكلة عدم اليقين وعدم الغفلة للإنسان المعاصر فإنّ هذا الحل ينحصر بميراث العرفاء في الماضي، والذي كان يشكك منذ البداية في هذه العقلانية.

ومن الضروري الإشارة إلى هذه النقطة المركزية لمنع إساءة الفهم من هذا الكلام، فهذا الكلام يتعلق بالخواص من الناس، وإشكالية الحداثة وما بعد الحداثة هي هاجس الخواص وأمّا عامة الناس فلازالوا يعيشون العالم القديم ويتعاطون مع التراث في حياتهم المعرفية، فإذا تقرر إزاحة هذا الستار أمام العوام كما تمّت إزاحته للخواص فإنّ الحياة سوف لا تتيسر كما في السابق، فلو كان ثمّة سكينة وطمأنينة في هذه الحياة فإنّه بسبب وجود واستمرارية سيرة القدماء والحياة الماضية لحدّ الآن، ولهذا فإنّ عامة الناس في العالم يعيشون في فضاء الماضي وفي العالم القديم، وعندما نقول بعدم وجود الغفلة وعدم وجود اليقين فإنّ



ذلك يختص بالخواص وليس لعامة الناس، فإنّهم يتحركون في حياتهم بسراج العقل العادي ولا يواجهون أيّ مشكلة في هذا السبيل، والنسبية التي تحدثنا عنها في حياة الإنسان المعاصر تنحصر في دائرة الخواص. وعليه فلا ينبغي السعي جزافاً لتسرية هذه الأحكام على الجميع.

وطبعاً هناك أشخاص دخلوا في هذه الدائرة وعاشوا هذا الهاجس. ولهذا لا يتوقف هؤلاء عن الحركة في هذا المسار بآليات الأمر والنهي أو الوعد والوعيد، فلا سبيل أمام هذه الطائفة من الخواص إلاّ الالتزام بهذه التوصية التي طرحناها آنفاً، وهي العودة إلى أحضان العرفان والتمسك بتعاليم أولياء الله وما ورد في التراث العرفاني والتي تتميز ببعدها فوق العقلاني. أسأل الله تعالى لكم الإيمان والحياة مع اليقين، والسلام.

* * *



المثقفون أصحاب سلطة بلا منصب[1]

■ في السنوات الأخيرة كان أحد اهتمامتكم الفكرية يتصل بتوضيح العلاقة بين المعرفة والسلطة، وخاصة في ما يتعلق بالرابطة والعلاقة بين أصحاب السلطة وأصحاب المعرفة، وقد ذكرتم في محاضرتكم عام ١٩٩٢ تحت عنوان «توقعات الجامعة من الحوزة» تحليلاً عن علاقة رجال الدين بالسلطة وأشرتم أيضاً في محاضرة تحت عنوان «تحليل مفهوم الحكومة الدينية» إلى علاقة المثقف الديني بالسلطة، وكذلك أشرتم إلى هذا الموضوع في محاضرات ومقالات أخرى، وهنا يثار هذا السؤال: ما هي العلاقة بين المعرفة والسلطة؟ لقد عمل فوكو على تحويل المعرفة إلى سلطة ومع الالتفات أنكم تخالفون تحويل الدليل إلى علّة، فكيف ترون العلاقة بين هاتين المقولتين؟

● لقد أشرتم في سؤالكم إلى نقطة مهمّة وصحيحة، فقد كنت منذ فترة طويلة مهتماً برسم العلاقة بين المعرفة والقدرة، وقد ذكرت في مقالة بعنوان «المعرفة والعدالة» أنّ هناك ثمّة علاقة بين المعرفة والعدالة وقلت بأننا اليوم لا نحصر العدالة في عملية توزيع السلطة والثروة بشكل عادل بل ينبغي توزيع المعرفة بشكل عادل أيضاً، لأنّ

---

(١) اجريت هذه المصاحبة عام ١٩٩٨.



المعلومات والمعارف في العالم المعاصر لها حظ وافر من آليات القدرة والسلطة ولا تستطيع أيّ حكومة وسلطة تحقيق غرضها وممارسة عملها بدون معلومات ومعارف، وأساساً فإنّ نمط معيشتنا يتناسب مع نوع ومقدار معارفنا، فالحياة الرعوية والاقطاعية تتناسب مع معارف ذلك الزمان والحياة الصناعية تتناسب مع معلومات هذا الزمان. وهذا النمط من الحياة يؤثر بشكل كبير على السياسة والحكومة، فالمعلومات تعتبر عنصراً مؤثراً في حركة الحياة والمجتمع.

واليوم تجلت هذه الحقيقة وتعمقت بشكل أكبر، فالثورة الفرنسية مدينة في تنويرها وترشيدها إلى المنشورات الليلية، ونهضة المشروطة «الدستورية في ايران» مدِينة للتلغراف، والثورة الإسلامية مدِينة لأشرطة الكاسيت، وهذه الوسائل كلها تحمل معارف خاصة بهذا الشأن، أضف إلى ذلك فإنّ العلوم التجريبية المعاصرة «سواء العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية» تملك دوراً مهماً جدّاً في إدارة المجتمعات البشرية، ويمكن القول بأنّ المجتمع المدني هو المجتمع العلمي أي المجتمع الذي يدار بآليات العلم ويحدد الحريات المدنية بالحريات العلمية.

وهكذا بالنسبة لدور المثقفين المنتجين للأفكار الذين يشكلون أحياناً مصدراً لتحولات عظيمة في واقع المجتمع، كل هذه الأمور جعلت المجتمع الحديث يشكل قدرة عظيمة، ومع غض النظر عن الايديولوجيات التي يعتبرها الماركسيون معلومات كاذبة وبلا دليل وناشئة من العلل، ودورها في تفعيل إحساسات الجمهور وتسخير أذهان الناس وتحويلهم إلى جيش منظم، ففي المجتمعات غير الايديولوجية نرى أيضاً أهمية ودور مراكز الإعلام في صناعة الثقافة، بحيث إنّها استطاعت تحريك الناس والجماهير من جهة إلى أخرى، فبالرغم من أنّ العلم والسلطة مقترنان عادة فإنّ العلاقة بينهما في العصر الحاضر اشتدت واتسعت وتعمقت بشكل كبير. ولهذا نسمع في العالم



الجديد كلمات عن صناعة الحقيقة (truthmaking) أو أنّ الحقيقة اعتبارية ووضعية (truth is conventional)، فوضعية الحقيقة تعني أننا نحن الذين نعمل على خلق وصياغة الحقيقة ووضعها في أذهان الناس والإيحاء بأنّ هذا الأمر يمثّل حقيقة وذلك الأمر يعتبر غير حقيقة.

على هذا الأساس تتمحور نظرية فوكو (truth - power) وتتخذ شكلها واطارها العلمي، يقول فوكو إنّ الصدق عجين مع القدرة «أي صدق الحقيقة من الناحية المنطقية» ومثل هذا الكلام طرحه هابرماس في أحد كتبه المهمّة تحت عنوان: العلم وروابط الإنسان، (Knowledge and Human Interest) يقول في هذا الكتاب إنّ العلوم والمعارف تابعة لطموحات ورغبات الإنسان وتنقسم حسب رغبة الإنسان إلى: فهم، أو ضبط، أو تحرير (Emancipaticon)، وبهذه الصورة تختلف وتتنوع العلوم والمعارف والدراسات التي يقوم بها الإنسان، فالعلم المستوحى من الفهم، هو علم تأويلي، والعلم الناظر إلى الضبط هو علم تجريبي، والعلم الناظر إلى تحرير الإنسان والذهن هو علم نقدي، ومن هنا يقول إنّ علم الإنسان ناظر إلى طموحاته أو منافعه. بمعنى أنّ القيمة داخلة في صميم نسيج العلم الجديد، والقيمة لها علاقة وطيدة مع القدرة والسلطة.

رأي فوكو في العلاقة بين القدرة والمعرفة:

أمّا نظرية فوكو في هذا الشأن فتختلف من جهة وتتشابه من جهة أخرى مع نظرية هابرماس، حيث يفكر فوكو بالنسيج الثقافي للقدرة أو بنسيج القدرة في الثقافة وكان يطمح في تحقيقاته إلى معرفة متى وأين تتحقق «اطروحة» مناسبة للعلم. وهذه الاطروحة لا تنطلق بدون سبب وبلا شروط وظروف خاصة مضافاً إلى أنّ الأحكام الصادرة لهذه الاطروحة، (أي التصديقات والمحمولات المتعلقة بها) ستكون مقبولة



في الأوساط العلمية ضمن شروط خاصة. ويقول إنّ الأشخاص الذين يرون في الماركسية اطروحة «علمية» والأشخاص الذين لايرونها علمية، كلاهما يتفقان على معنىً خاص لمفردة العلم وهذا التوافق هو الذي يحكم ويهيمن على الأذهان سواء في الماركسية أو غير الماركسية.

ويفكر فوكو في كيف ولماذا ظهرت مقولة الحكومة والسلطة وهيمنت على العلماء المخالفين والموافقين، وفي نظره، فقد اعطيت في العصر الجديد قدرة وسلطة للعلم ومنهجية العلم لم تكن في السابق، ويقول إنّ المسألة لا تنحصر في صدق وحقانية العلم بل بالاهتمام الجاد به، وهذا الاهتمام الجاد يتناسب مع القدرة. وما أكثر الحقوق التي تخرج عن هذه الدائرة ويتعامل معها الوسط العلمي بآلية اللامبالاة والإهمال ولذا لا تملك حظاً من القدرة في مقام العمل.

على أيّ حال فالعلم في نظره لا يتحرك في إطار البحث عن الحقيقة بل يمثّل نشاطاً اجتماعياً معقداً للعلماء حيث يستبطن في عمقه طلب القدرة ويرتبط بوشائج قوية مع سائر المراكز السلطوية في المجتمع، وهذا الكلام يشبه إلى حدّ كبير آراء تامس كوهن، وطبعاً عندما يرى فوكو أنّ كل حق يرتبط بالنظام السلطوي، فإنّه يوصد أمامه سبيل نقد السلطة، ومن هنا جاء نقد رورتي(٢) وهابرماس(٣) وتشارلز تيلور(٤) وآخرين له.

عندما يصل بنا الحديث عن علاقة السلطة بالعدالة، أو العلم بالعدالة فلا يمكننا أن نغض النظر عن برتراند راسل ورأيه الذي طرحه

---

(٢) R. Rorty.

(٣) J. Habermas.

(٤) Charles Taylor.



في كتاب «القدرة» حيث يقول: إنّ مفهوم القدرة مثل مفهوم الطاقة فكما لدينا أشكال مختلفة للطاقة وبالإمكان تبديل أحدها إلى الآخر، ففي مقولة القدرة أيضاً يمكن القول بوجود أشكال مختلفة للقدرة وبالإمكان تبديل أحدها إلى الآخر.

وهنا أقول إنّ موافقتي لفوكو وكوهن وآخرين ترتبط بالبعد الاجتماعي والتاريخي للعلم ولكنّ التضحية بالدليل على اعتاب العلّة، والذي يمثّل صلب اطروحة فوكو، فلا أراه جديراً بالتحقيق، فأنا أحترم العقل في مجال العلم والاستدلال ولا أرى من الصحيح التضحية به لصالح المنافع والميول النفسانية. وبالرغم من أنّ ظاهرة ما بعد الحداثة تصدت لغرور العقل وتعاليه الموهوم، ولكنّها بدلاً من أن تجعله متواضعاً أكثر فإنّها قامت بالاجهاز عليه وجعلته عقلاً ميتاً وهذا بحدّ ذاته نوعاً من الغرور الظلماني للحداثة التي تعمل على نفي نفسها حينئذ.

ومهما يكن من أمر فإنّ كلامنا يتعلق بالقدرة الخارجية والعلم في الواقع الخارجي والعلاقة بينهما لا في مسألة القدرة وحقيقة المعرفة والعلاقة المنطقية والعقلية والمقالية بينهما.

■ **في محاورة بعنوان «توقعات الجامعة من الحوزة» قلتم إنّ المؤسسة الدينية كانت دائماً تعمل بشكل حزب منسجم وأنّ هذا الحزب مسك بمقاليد السلطة في ايران، ثم ذكرتم ثلاث آفات لاقتران العلم بالسلطة: أولها أنّ الحوزة سوف تتحدث في خطابها بلغة القوّة لا بلغة المنطق، الثانية: كلما ضعف الجانب العلمي والمنطقي في خطابها فإنّها ستعمل على جبران هذا النقص بآلية القدرة والسلطة. الثالثة: أنّ الحوزة ستتحوّل إلى عنصر مبرر لأعمال السلطة بحيث إنّها تقوم باصدار فتاوى تتوافق مع مذاق السلطة بدلاً من عملية إرشاد ونقد الحكّام، أو تقوم بايصاد أبواب البحث في التنظيرات والبحوث العلمية في هذا المجال.**



وقد تحدثتم في مقالة «تحليل مفهوم الحكومة الدينية» عن عمل المثقفين وأنّ «عمل المثقفين يتمثّل في تأمين الحاجات من الدرجة الثانية وانتاج الفكر والفن والنقد وابراز الرأي والنظر ومن هذه الجهة فطريقهم يفترق عن طريق الحكومة التي تتولى تأمين حاجات الناس من الدرجة الأولى. وهذا طبعاً لا يعني وجود تضاد بين الاتجاهين، فالحكومة تستفيد من وجود المثقفين وتعتمد في اطروحاتها وتنظيرتها على المثقفين ولكنّ عمل المثقفين لا يصب في المصالح الطبقية، فلا ينبغي مقارنته مع عمل الجهاز البيروقراطي الذي يخدم الثقافة الطبقية.

هنا لا بأس من الإشارة إلى الحديث الشريف الذي يقول: «أفضل الأُمراء من وقف على أبواب العلماء وأسوأ العلماء من وقف على أبواب الأمراء» ولهذا ينبغي حفظ استقلال هذين التيارين، فالحكومة لا ينبغي أن تتعامل مع المثقفين من موقع تسخيرهم وتوظيفهم لصالحها لأنّه في هذه الصورة سيتعرض المثقف للمسخ والانحراف. إنّ استقلال العلماء عن الأمراء لا يختص بالحكومات الجائرة بل إنّ ماهية الفكر والتنوير تقتضي استقلالها عن مركز السلطة وتكفل الحاجات الثانوية ولا يتسنى ذلك إلاّ من خلال استقلال هذه الشريحة. وأساساً فإنّ السلطة الثقافية في المجتمع يجب أن تكون مستقلة عن السلطة السياسية حتى تتمكن في صورة اللزوم تصحيح وتعديل السلطة السياسية مضافاً إلى مهمّة ترشيد الحالة المعنوية في المجتمع أيضاً. وعلى أيّ حال فإنّ المثقف الحكومي ليس مثقفاً».

وأخيراً فإنّكم في محاضرتكم الأخيرة نهيتم المثقفين الدينيين عن استلام مراكز السلطة السياسية بشكل عام، فما هي مبررات هذا النهي؟

● إنّ نفس تلك الأدلة التي ذكرتها لمنع تقرب رجال الدين لمركز السلطة ترد في هذه المسألة أيضاً، فرجل الدين لا ينبغي له أن يرتزق من طريق الدين ولا ينبغي للمثقف أيضاً أن يرتزق من طريق التنوير،



والمثقف لا ينبغي له الارتزاق من كليهما، والارتزاق له معنى واسع وعريض ويبدأ من الثروة إلى القدرة والسلطة والمناصب السياسية، فهاجس المثقف يجب أن ينحصر بالاهتمام بالحجّة والحقانية وحلّ التعقيدات المعرفية الكلية، في حين أنّ هاجس السياسي بالدرجة الأولى ينحصر في حل التعقيدات المعيشية والجزئية للناس، فعمل الشخص الذي يتعاطى الشأن السياسي عمل موضعي ومقطعي ومحدود بزمان خاص ومكان معين، وأمّا عمل المثقف فهو عمل تاريخي وثقافي، فالمثقف أولاً وبالذات يجب أن يتحرك من موقع الإبداع ويبقى في دائرة انتاج الأفكار، وإذا اقتضت بعض الضرورات الموقتة بأن يتنقل إلى دائرة أخرى فذلك أمر عارض وطارئ، ولا ينطلق من واقع ماهية المثقف وعمله التنويري.

وقد طرحت في مؤتمر «مركز تحكيم الوحدة لطلاب الجامعات، ١٩٩٨» أنّ الثورات والنهضات الإصلاحية تقوم على أساس ركنين: عملي ونظري، ويتولى الركن النظري المثقفون «الذين يدركون الفاصلة بين الحداثة والتراث ويعرفون سر هذه الظاهرة» وبدون هذا الركن النظري فالثورة تكون مجرّد فوضى مؤقتة لا أكثر، فلا ينبغي افراغ هذا الموقع من أصحابه المثقفين الذين يملكون الشجاعة الكافية التي لا تتوفر لدى أي شخص، ومن أجل حفظ ملكة الشجاعة هذه لدى المثقفين فمن الضروري أن لا يجد المثقف في نفسه ارتباطاً وتعلّقاً بمركز السلطة والقدرة، وينبغي على الحكومة والأحزاب السياسية الحفاظ على هذه الموقع الحساس وحالة الشجاعة لدى المثقفين لأنّه بدون ذلك لا يتسنى إيجاد أي تحوّل وتكامل في أبعاد المجتمع.

إنّ عدم ارتباط المثقف بالسلطة ربّما يثير بعض الاستفهامات في الأذهان، ونقرأ دائماً في تعريف المثقف بأنّه الناقد أو المعترض، وعلى حدّ تعبير البعض أنّ مهمّة المثقف رفع لواء الاعتراض وإيجاد



الإشكالات والشبهات. ولهذا يقال أحياناً بلزوم اعطاء بعض المسؤوليات لهؤلاء المثقفين لنرى كيف يعملون. وبهذه الطريقة تجعلون المثقف في مواجهة الاعتراض والنقد. والآن إذا كنّا نعتقد بأنّ مهمّة المثقف لا تنحصر بالاعتراض والنقد، وإن كان النقد والاعتراض بحدّ ذاته أمراً جيداً وإيجابياً، بل نقول إنّ مهمّة المثقف ورأسماله الأصلي هو الابداع، ففي هذه الصورة نتعرف بشكل أكبر على مكانة المثقف ولا نتحرك حينئذ من موقع استبعاده أو اسكات صوته وسوف لا نقول كما يقول البعض هؤلاء الثلّة من المعترضين لا يملكون اللياقة لإدارة المدرسة أو مصنع فكيف بإدارة بلد كبير، فإذا وضعنا المثقف في مكانه الصحيح وتوقعنا منه ما هو جدير به وما هو من شؤونه وهي عبارة عن:

١ ـ كتمان السرّ.

٢ ـ الشجاعة.

٣ ـ الابداع في التنظير عند الأزمات في حالات القطيعة المعرفية.

٤ ـ تنوع منابع المعرفة لديه، ففي هذه الصورة سوف لا نطلب منه ما يتمكن الآخرون القيام به، بل سنطلب منه ما لا يستطيع الغير القيام به، وبهذا يتسنى لنا الحفاظ على رأس مال المجتمع والاستفادة منه بنحو أفضل.

وكذلك يخطئ الكثيرون عندما يتصورون أنّ المثقف هو من درس في الجامعة وأنّه متعلّم أو شاعر أو كاتب قصة ومقالة وما شاكل ذلك، نعم المثقف هو المتعلّم ولكن ليس كل متعلم وطالب جامعي مثقفاً بالضرورة. ولا سيما المثقف الديني الذي ينبغي، مضافاً إلى إحاطته بمحاور القطيعة بين المعارف القديمة والجديدة، أن يتحلى بصفة كتمان السرّ في مجال التفاوت بين دين العوام ودين الخواص، ويسعى في عين حفظ التزامه الديني، اجتناب الوقوع في القشرية واجتناب الاهتمام



بالفروع بدل الأصول وبالأعراض بدل الذات، ويكون بإمكانه التمييز بين جوهر الدين وأعراضه وخاصة في عصرنا الحاضر بأن يفهم مكانة الدين ويتحرك بدافع المسؤولية الرسالية للتمييز بين قشور الدين ولبابه، ويبحث في مقولات العقل والشرع بجدية.

إنّ المتعلّمين بإمكانهم أن يساهموا في نشر بضاعة المثقف الفكرية بينما يتولى المثقفون مهمّة الابداع والانتاج الفكري. وبالرغم من أنّ الشخص الناشر للأفكار لا يعدّ مثقفاً، إلاّ أنّه لا يوجد لدينا منتج ومبدع للفكر فقط، فهاتان الخصوصيتان تكمل إحداهما الأخرى فإمّا أن يغلب جانب الابداع والانتاج على حركة بعض المثقفين أو يتغلب جانب الاستهلاك ونشر الفكر. والمثقف الحقيقي هو الذي يعمل على إنتاج وإبداع الأفكار أكثر من استهلاكها.

على أيّ حال فكلامي لا يعني أنّ المصلحين وأصحاب المسؤولية لا ينبغي أن يهتموا أو يفكروا بمصلحة عامة الناس أو يتولوا مسؤوليات حكومية أو يتحركوا من موقع الاهتمام بتحقيق العدالة والرفاهية والعزة لمجتمعهم، فكلامي ناظر بشكل خاص إلى مسؤولية المثقفين على ضوء التعريف الخاص الذي ذكرته آنفاً.

■ أتذكر أنكم أشرتم في أحد أبحاثكم إلى خطر تلوث المثقف بالسلطة السياسية وأنه يواجه خطرين: أحدهما أنّ مهمّة المثقف هي التنظير والابداع الفكري، فلو واجه اضمحلالاً واختزالاً في هذه المهمّة فسوف يستخدم آليات السلطة لجبران هذا النقص. الثاني: أن يسعى المثقف في فرض آرائه وأفكاره على سائر أفراد المجتمع ويريد منهم أن يفكروا مثله. والسؤال هو: هل هناك آفات أخرى غير هذين الأمرين في ارتباط المثقف الديني بالسلطة السياسية؟

● إنّ الآفات الأساسية هي ما ذكرته في سؤالك، وهناك آفة مهمّة أخرى وهي التعلق النفسي بالسلطة وفقدان الشجاعة والجرأة العملية



والنظرية. فعملية التنوير التي يقوم بها المثقف لا تعني أبداً صناعة الايدولوجيا أو أدلجة الأفكار بمعنى تقديمها إلى المجتمع من الأعلى، ولكن في الكثير من المجتمعات يحدث غالباً مثل هذه الأمور، أي أنّ المثقفين يسعون لتوجيه المجتمع وإلقاء الاطروحات الثقافية والفكرية من الأعلى ويلهمون أفراد المجتمع بقبول هذه الاطروحات ويفرضون عليهم قبول هذه الأفكار، وأنّ ذلك من شأنه أن ينتج نتائج سلبية ومرّة.

على أيّ حال فإنّ استلام مقاليد السلطة، سواء من جانب رجل الدين أو المثقف المنتقد والمبدع من شأنه أن يحول الإنسان إلى موجود آخر، ولا ينبغي الغفلة عن أنّ البشر ليسوا موجودات ساكنة وراكدة بل إنّهم عندما يركبون مركباً جديداً يتحوّلون إلى فرسان من نوع جديد. والمثقف المبدع بدوره ليس معصوماً عن النواقص والمحدوديات البشرية فربّما يسقط أحياناً في مهاوي الجنوح والسياسة والانحراف الأخلاقي، وليست قصة هيجل وهايدجر واتصالهم بأرباب السلطة السياسية بعيدة عنّا، وينبغي استلهام العبرة منها، فهايدجر انضمّ إلى الحزب النازي عام ١٩٣٣ وأصبح رئيساً لجامعة فرايبورك بدعم من الحزب النازي وجعل إطاعة هتلر بمنزلة أصل أساسي ينبغي الالتزام به وجعل من نفسه قائداً للجامعة المذكورة وأعلن عن وفائه واخلاصه للحزب النازي وزعيمه هتلر وقطع المنح المالية للطلاب الماركسيين واليهود، وكان يتعاون مع قوى الأمن للحزب النازي وبقي عضواً في هذا الحزب إلى آخر عمره، وكان يتحدث دائماً عن ضرورة الانسجام والارتباط مع السلطة ولهذا فإنّ فلسفته مشوبة ومبهمة جدّاً، وكان ينسب النرجسية إلى تاريخ الغرب كافة وهذا الزعم يصدق في حقّه بشكل أوضح.

هذا كلّه فيما إذا قلنا إنّ هايدجر يعيش ضعف النفس وحبّ



السلطة، وإلاّ إذا كان يعتقد بحضور الروح الفاشية في فلسفته وأنّ نقده للميتافيزيقيا الغربية بمعنى التضحية بالدليل على عتبة العلّة وبالتالي عدم نقد المباني الميتافيزيقية. وكنّا نرى أنّ عدم اهتمامه بالاستدلال يلازم محورية القدرة والسلطة في فلسفته، ففي هذه الصورة يكون ارتباطه بالحزب النازي وتأييده لزعامة هتلر يتخذ معنى آخر وربّما كان أشدّ قبحاً وسوءاً من المعنى الأول.

وفي مجتمعنا أيضاً هناك من يرى نهاية عصر الميتافيزيقيا «تقليداً لهايدجر» ولكنّه بعد الثورة أضحى من المؤيدين وأنصار الميتافيزيقيا ورفع لواء الولاية الافلاطونية، ورأينا نتيجة هذه الأفكار المتطرفة (في هجوم أنصار حزب الله على الجامعة وتهجم بعض المجلات التابعة لهم على المثقفين).

النقطة الأخرى أنّ المثقف لا ينبغي أن يتصور أنّ الجلوس على مسند السلطة يتيح الامساك بزمام الثقافة في البلاد بشكل أفضل وأكثر فاعلية. إنّ السياسيين وأرباب السلطة أساساً لا يستطيعون تحمل مسؤولية بناء صرح الثقافة في المجتمع، فالثقافة يصنعها الناس وعمل السياسيين يتلخص بفتح القيود عن أيدي وأرجل المبدعين والمنتجين للثقافة، وعليه فمن الخطأ أن نتصور أنّ المثقف عندما يمسك بزمام الأمور فإنّه يستطيع تفعيل وترشيد الثقافة. إنّ المثقفين بابتعادهم عن مراكز السلطة يستطيعون تقديم خدمات ثقافية أكثر للمجتمع وسيتاح للناس الافادة منهم في ميدان الفكر والثقافة.

■ قلتم في تحليل «مفهوم الحكومة الدينية» إنّ لها منافع طبقية بينما المثقف ليس له مثل هذه المنافع، ألا يشبه هذا الكلام نظرية «مانهايم» في أنّ المثقفين يمثّلون شريحة عائمة؟

● هذا صحيح، والمفروض اعتبار المثقفين «شريحة» لا طبقة ترتبط بأدوات الانتاج والاقتصاد، وفي تقديري أنّ رجال الدين عندما



يتولّون زمام الأمور في مجتمع ما فإنّهم يتحركون من موقع الاهتمام بالمنافع الطائفية والصنفية، وهذا الأمر لا ينتج ثماراً إيجابية في إطار السياسة الكلية للنظام الحاكم وللمجتمع. ولا شك أنّ المؤسسة الدينية لها منافع خاصة، وقد رأينا بأجمعنا أنّ أحد رجال الدين قبل انتخابات الثاني من خرداد ١٩٩٧ قال: إنّ رئيس الجمهورية القادم يجب أن يكون رجل دين لئلا تهدر زحمات وأتعاب رئيس الجمهور السابق وتذهب لصالح رئيس جمهور من غير رجال الدين.

ينبغي على الأشخاص الذين يتعاطون الشأن السياسي أن يفكروا بالمنافع الطبقية الوطنية ولا ينبغي أن يحصروا اهتمامهم بالمنافع الصنفية، وأساس عمل الحكومة هو تدبير أمور المجتمع في دائرة الحاجات الأولية للناس، وترك مهمّة تأمين الحاجات الثانوية «من قبيل الفن والدين والثقافة و...» إلى أصحابها.

يقول كارل مانهايم في كتابه «الايديولوجيا والاتوبيا» ومن أجل التخلص من الملابسات الموجودة في تعريف المثقفين، إنّ المثقفين هم «شريحة عائمة» ولا ينتمون إلى طبقة خاصة وفئة معينة فهناك مثقفون في جميع الطبقات، الطبقة البرجوازية وطبقة العمّال وفي سائر أصناف المجتمع، ونتذكر كلام «آلوين جلدنر» حيث قال: إنّ ماركس عجز عن تبرير وجوده أيضاً. على أيّ حال فمع غض النظر عن التعاريف التي ذكرها كارل مانهايم وآخرون للمثقف والتي تتمحور حول ابداع الفكر وانتاج الرأي، يمكن القول أولاً إنّ عدد المثقفين قليل، ثانياً: لا دخل للطبقية في تعريف المثقفين، وعملهم هو الذين يمنحهم دوراً بارزاً في المجتمع.

■ **في هذا العصر تحوّلت المؤسسات الاجتماعية والمدنية بشكل من الأشكال إلى أدوات سلطوية ولكنكم تقولون إنّ المثقف لا ينبغي أن يركب على مطية القدرة السياسية، فهل يشمل هذا الكلام الحزب**



السياسي التي يعتبر بمثابة مؤسسة سياسية مائة بالمائة ويسعى للوصول إلى سدة الحكم فقط، أو يشمل المؤسسات الاجتماعية الأخرى ومنها الصحف والمجلات التي تعتبر حدّاً فاصلاً بين الكتاب والحزب وتعمل على نشر أفكار المثقفين؟ الواقع أريد أن أفهم مساحة وحدود هذا الحكم الذي طرحتموه للمثقف؟

● من العسير جدّاً فصل الأشكال المختلفة من القدرة بعضها عن البعض الآخر، فكما ذكرت نقلاً عن راسل أنّ القدرة لها أشكال مختلفة، فأحياناً تتمحض في الشأن السياسي، وأخرى تتلون بلون معرفي، والكتاب والمجلة وأمثالهما ذات صبغة معرفية أكثر من الحزب، والجيش يملك قدرة عسكرية، ورجال الدين قدرة دينية، وحتى الخطيب المصقع يملك قدرة هائلة، وكذلك رئيس الجمهورية أو رئيس النقابة ومدير تحرير صحيفة واسعة الانتشار. هذه كلها أوجه للقدرة، وجميع هذه القدرات تستطيع الافادة من أفكار وطروحات المثقف، ولكنّ المثقف المبدع لا يعمل على انتاج الفكر من أجل أن يتولى منصباً من هذه المناصب، فأهم شيء عنده هو انتاج وابداع الأفكار والطروحات بدلاً من استنزاف طاقاته في شؤون المناصب وتحصيلها.

وإذا أردنا توخي الدقة في رأينا في هذا الموضوع فلابدّ من القول إنّه لا ينبغي للمثقف أن يستهلك أفكاره وطروحاته في سبيل كسب امتيازات سياسية وتوظيف معطيات اطروحاته في سبيل تحصيل قدرة معينة، يجب عليه أن يهتم بأمر الانتاج الفكري فقط، فإذا تبنى حزب من الأحزاب هذه الأفكار والطروحات فسيكون ذلك الحزب مستهلكاً لأفكار المثقف ولا ينبغي لهذا المثقف أن يستثمر معطيات أفكاره لصالحه، بمعنى أنّه لو وصل حزب سياسي بمعونة هذه الأفكار إلى السلطة واستلم مقاليد الأمور فلا ينبغي أن يطالب هذا المثقف بحصة



من هذه القدرة، أو إذا نالت صحيفة من الصحف مكانة مرموقة في المجتمع بسبب نشرها لأفكار وآراء هذا المثقف، فلا ينبغي أن تخصص قسماً من هذه النتائج والمعطيات إلى المثقف.

إنّ الحرية المتوخاة من رجل الدين والتي تحدثت عنها سابقاً فإنّها تسري إلى المثقف «الديني وغير الديني» والتمتع بامتيازات شخصية من جراء العمل بوظيفة الهداية والتنوير ليس من شأن الإنسان المصلح سواء في دائرة الأمور الدينية أو الأمور الإنسانية بالمعنى الأعم.

وخلاصة الكلام أنّ أفكار المثقف ينبغي أن تجري كالدم في عروق ومفاصل المجتمع وتتجلى على مستويات القدرة المختلفة كالصحف والأحزاب وما إلى ذلك ولكنّ المثقف نفسه لا ينبغي أن يمتص دمه، وبكلمة ثانية أنّ عمل التنوير لا يفترض فيه الأجر ولا أن يأمل المثقف في الحصول على الأجر، فالمثقف يعاني الحرمان لا المتعة والمكاسب الآنية، فهو الشمعة والسراج الذي يتحمل مسؤولية التنوير للآخرين بدون توقع.

ومضافاً إلى إنتاج الفكر والتحلّي بالشجاعة فإنّ المثقف يتميز بالجود والعطاء في مجال التثقيف والارتقاء بالمستوى الثقافي للأُمة بعيداً عن التفكير بكسب الامتيازات السياسية ولكنّ ذلك لا يعني الابتعاد عن النشاطات السياسية والإعراض عن الاشتراك في السجال الدائر بين الحق والباطل في فضاء المجتمع، فعندما يرفض المثقف المناصب السياسية فذلك من أجل أن يحتفظ لنفسه بالنشاط والحرية والشجاعة في ممارسة مسؤولياته الإنسانية وأحياناً تتطلب منه تحديات الواقع الدخول بشكل مباشر في العمل السياسي.

■ **إنّ المثقفين الدينيين في مجتمعنا يتحركون عادة بالاتجاه المضاد لنظركم هذا، فالمرحوم بازركان أسس حزب نهضة الحرية وتولى زعامته إلى نهاية عمره وكذلك تولى قيادة الحكومة المؤقتة بعد**



انتصار الثورة، والدكتور شريعتي ليس فقط حوّل الدين إلى ايديولوجيا، بل اعتبر أنّ الشيعة بمثابة حزب سياسي كامل، السيد خاتمي الذي ينتمي إلى تيار المثقفين الدينيين اشترك في الانتخابات ورشح نفسه لرئاسة الجمهورية وفاز في الانتخابات، والآن ما هي سلبيات هذه المشاركة في الشؤون السياسية؟ ولماذا كان المثقفون الدينيون في مجتمعنا يتحركون في السابق خلافاً لرأيكم ونظريتكم؟

● أنا أبدي رأيي في المسألة وأطرح الأدلة، والآخرون أعلم بظروفهم وأحوالهم، وأتذكر هنا كلمة للعارف الهندي عبدالقدوس الجانجهي حيث قال: «إنّ النبي صعد المعراج وعاد منه، ولو كنت مكانه لم أعد» وأنا أيضاً أقول: لو كنت بمكان هؤلاء الكبار لم أكن أقبل بتولي مسؤولية السلطة والمسند السياسي، ولكن ليس هنا مجال للمقارنة، فالضرورات تستدعي أحياناً أن يتحرك المفكر المثقف خارج طموحاته وعلى خلاف منطقه ومسؤوليته التنويرية. على أيّ حال فإنّ أقل ضرر من تدخل هؤلاء الأعزاء في ميادين القدرة والسلطة هو تجميد طاقاتهم في مجال انتاج الفكر، وهذه الخسارة ليست بقليلة.

أمّا بالنسبة للمرحوم الدكتور شريعتي فينبغي القول إنّه لم يكن يهدف إلى تولّي السلطة على الاطلاق بل إنّ الدكتور نفسه كان رافضاً للسلطة، أمّا التنظير في باب السياسية والأُمة والإمامة فتدخل ضمن مسؤولية وعمل المثقف، وأمّا الجلوس على مسند الرئاسة وكرسي الحكومة فهو من شأن شخص آخر ولا يتبيّن من كتابات وأقوال الدكتور شريعتي أنّه كان يرغب في تولي هذه المناصب.

أمّا المرحوم بزركان فقد اضطر لتولّي رئاسة الوزراء بعد انتصار الثورة والبقاء فيها مدّة معينة، ولكنّ حالة الوعي الثقافي لديه وتداعيات الثورة لم تسمح له بالاستمرار في هذا المنصب. أنا أعتقد بأنّ مصير المهندس بازركان في ميدان التنوير الديني كمصير الحلاج في ميدان



التصوف والذي صعد على أعواد الصليب وعلّم الآخرين.

أمّا في ما يخص السيد خاتمي فهو من منتوجات التنوير الديني لا من المنتجين، وأنا أدعو له دائماً بالموفقية. وعندما أبحث هنا مسألة «المثقف» فليس مقصودي من يستهلكون المنتوجات الفنية العلمية أو ينشدون الشعر أو الأشخاص الذين يتحركون في مواجهة النظام السلطوي، مثل فاتسلاف هافل الذي تزعم السلطة لسنوات عديدة في تشيكوسلوفاكيا وقد كان من كتّاب المسرح المشهورين وكان يرزح في السجن قبل الثورة أو كان يعيش في أجواء التستر بعيداً عن الأنظار، إلاّ أنّ شعب تشيكوسلوفاكيا دعاه لتولي هذا المنصب بكل طواعية ورغبة منهم، فمقصودي من المثقفين هم تلك الفئة من المثقفين المبدعين والمنتجين للأفكار والذين يمتازون بالشجاعة لا مجرّد المستهلكين والناشرين للأفكار، فهؤلاء لا يتناسب عملهم مع استلام مقاليد السلطة، لا أي مثقف ومتعلّم يريد الخير للناس.

■ **ثمّة نظريات تخالف هذا الكلام، مثلاً نظرية افلاطون الذي يرى لزوم تولى الفلاسفة أمر الحكومة والسلطة، فكيف ترون هذه النظرية؟**

● إنّ تاريخ السياسة يبيّن أنّ نظرية أفلاطون التي تقوم على أساس رأيه في المُثل، لا تمثّل بأي شكل من الأشكال نظرية جيدة ومقبولة للحكومة «والسؤال فيها عن (من يحكم؟) لا (كيف يحكم؟) الذي هو سؤال السياسي في عصر الحداثة» فضلاً عن وجود مواطن للخلل والقصور في هذه النظرية، من قبيل المشاركة في الأموال والنساء، طرد الشعراء والفنانين من المدينة، الزعامة المطلقة للحاكمين بحيث أنّ نوم ويقظة الناس بيدهم وأمرهم.

وبعد ذلك ذهب أرسطو إلى أنّ الأفضل أن يتولى الحكم المتوسطون من الناس، لأنّ الفيلسوف الحاكم إذا أصابته آفة فإنّ ذلك من شأنه أن يلحق ضرراً فاحشاً بالمجتمع، أو على حدّ تعبير جلال



الدين الرومي أننا إذا سقطنا من ارتفاع شاهق فسوف تتعرض عظامنا للكسور أكثر وأشد، بينما لو تولى المتوسطون زمام السلطة وواجهت هذه الحكومة نقصاً وخللاً فإنّ عاقبة ذلك لا تكون بتلك الدرجة من الشدّة والخطورة، كما يقول المثل «زلة العالِم زلة العالَم»، فعندما يكون العالم معتمداً على العالِم ففي هذه الصورة يتسبب أدنى خطأ يرتكبه العالِم إلى عواقب وخيمة وتداعيات خطيرة، وعلى هذا الأساس فالأفضل للفلاسفة أن لا يتربعوا على مسند السلطة.

وأمّا قول أفلاطون إنّ أفضل شخص لتولي زمام السلطة هو من يجمع في نفسه جميع الكمالات والفضائل فناشئة من التفكير السلطوي القديم، فالحكومة عمل بشري وعندما ترتكز على العقل الجمعي فإنّ دور الفرد فيها يتحدد ويضمحل، ويتولى أهل الخبرة والشخصيات الكبيرة مهمّة انتاج الثقافة والفكر والتي تعتبر أهم الأمور، ولكم أن تتصوروا إذا استلم الحكومة أمثال حافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي وابن سينا وصدر المتألهين الشيرازي والسهرودي وابن عربي وديكارت واسپنوزا وكانت، فكيف سيكون مصير البشرية والحرمان العظيم الذي ستعيشه البشرية من جراء ذلك؟ ومع ذلك فأنا أتصور أنّ من الأفضل أن يقوم بعض المدّعين للفكر والعلم بتولي زمام الحكومة والسلطة ليتخلص الناس من ادعاءاتهم العلمية.

أمّا نظرية ولاية الفقيه فإنّها لا تعني القيادة الفكرية للمجتمع وأساساً لا معنى لولاية في عالم الفكر والتحقيق، ولم يزعم أي فقيه بهذه المقولة، فولاية الفقيه ولاية سياسية بدون أن تستلزم وتستبطن التقليد السياسي.

■ إذا أردنا استخدام لغة لاكاتوش في هذه المسألة فالسؤال هو: هل إنّ هذا الحكم يشمل فقط الأشخاص الذين يهتمون بانتاج الفكر، أو يشمل العاملين والمستخدمين في نشر الفكر والذين يتبعون المثقف



الديني، وإذا كانت هذه الطائفة الثانية تطمح في الوصول إلى سدة الحكم، فهل تترتب على ذلك الآفات التي ذكرتموها أيضاً؟

● كلامي ناظر إلى الذين يتولون مسؤولية الهداية الفكرية ومهمّة التنظير الفكري للمجتمع، وأمّا المستهلكون والناشرون لهذه الأفكار من أتباعهم فخارجون عن دائرة هذا الحكم. فالشخص الذي لا يجوز له تلويث يده بأدوات السلطة والقدرة هو المثقف المنتج، فلا ينبغي له الافادة حتى من المزايا السياسية لنظريته وفكره. والمنظر لا ينبغي له أن يرتبط بحزب معين أو نظام سياسي، بل يجب عليه ابداع مفاهيم عامة تستفيد منها كافة شرائح المجتمع ولكن لا ينبغي له أن يكون تحت مظلة خاصة، فاستقلال المفكر يعتبر أصلاً لا يمكن التنازل عنه أو المصالحة عليه، وشجاعة المثقفين المنتجين والمبدعين تتجلى في أنّهم لا يهتزون أمام وسوسة مراكز السلطة وجواذب القدرة ولا يبيعون الثقافة بالسياسة.

وطبعاً هذا لا يعني العزلة واجتناب العمل بواجب المسؤولية، فالمثقف بحدّ ذاته يعتبر قدرة مستقلة ولا ضرورة لأن يرتبط بقدرة أخرى، إنّ قدرته تكمن في معارفه وفي ابداعاته وتنظيراته، والأحزاب والمؤسسات التي تستفيد من أطروحاته تحظى بالقدرة بمقدار ما تستفيده من المثقف. ولكنّ المثقف لا ينبغي أن يتوخى الافادة من منتوجاته الفكرية وابداعاته التنظيرية، وأساساً فإنّ تنظيرات المثقف لا تنحصر بأجواء السياسة ولا ينبغي أن تتسربل بلباس السياسة في كافة أبعادها. ولهذا السبب فمن الخطأ أن يربط المثقف نفسه وبضاعته الفكرية بالسياسة ويفقد استقلاليته وحريته، فالمثقف يتعاطى الشأن السياسي أيضاً ويؤثر في الميدان السياسي ولكن ليس بشكل مباشر بل من خلال تحريك العناصر الاجتماعية والثقافية في أجواء المجتمع.

■ **في رأيكم أنّ إحدى آفات ارتباط المثقف بالسلطة هي فقدان حرية التفكير لدى المثقف والتضحية باستقلاليته لصالح رغباته، وهذا**



الزعم ربّما يصدق احتمالاً في المجتمعات غير الديمقراطية، وأمّا في المجتمعات الديمقراطية التي تعيش في إطار المجتمع المدني فإنّ التعددية المعرفية والاجتماعية هي السائدة والمقبولة، والحكومة لا تتدخل في الحياة الشخصية للناس، فهذه الاطروحة غير صادقة، وكذلك بالنسبة للتساهل والمداراة العملية والنظرية والمؤسسات المدنية تعدّ كلها عائقاً كبيراً أمام ظهور هذه الآفة وهذ الخلل في عمل المثقف.

● بالنسبة لما ذكرتموه هناك ثلاثة أمور ينبغي الإشارة إليها:

الأول: إنّ المجتمع المدني الذي تسود فيها التعددية المعرفية والاجتماعية ولا تتدخل الحكومة في المسائل الشخصية للناس، هي بدورها إحدى ثمار ومعطيات المثقفين، وإذا أراد المجتمع أن يعيش هذه الحالات الإيجابية بشكل دائم، فيجب على المثقف في ذلك المجتمع أن يتحرك بفاعلية ونشاط، فالمجتمع الديمقراطي لابدّ له من أطر وصياغات فكرية وهناك مَن يعمل من موقع اصلاح نقاط الخلل والقصور في هذا المجتمع، فالديمقراطية في المجتمع المدني تحتاج دائماً للسقي والعناية وإلاّ سوف تصاب بالذبول. وعليه فإنّ دور المثقفين في المجتمع المدني يبقى على ما كان عليه ولا يتعطل، فلا ينبغي أن نتصور أنّ المجتمع المدني بعد إيجاده وتحققه في الواقع الخارجي لا يحتاج إلى حماية ورعاية.

الأمر الثاني: يجب علينا الإجابة بصراحة عن هذا السؤال، وهو: هل هناك حاجة أساساً لوجود المثقف؟ وهل يجب الحفاظ على مركز التنوير في المجتمع المدني أو غير المدني، أم لا؟ البعض يتصور من مفهوم التنوير الثقافي أنّه بمثابة إنشاد الشعر أو مجرّد التحصيل العلمي في الجامعات وأمثال ذلك كما أشرت إلى ذلك سابقاً، وربّما يقول: ما هو الإشكال في أن يقوم الطبيب أو عالم الرياضيات مثلاً بممارسة الشأن السياسي ويكون سياسياً، أو يتولى شاعر مسند الرئاسة؟



وجوابي هو أنّ مثل هذا التعامل مع المثقفين يقلل من شأنهم، والحقيقة أنّ دور المثقف ليس بالإمكان استبداله، وفي تقديري أنّ المثقف المبدع والمنظِّر إذا ترك مكانه وانتقل إلى مكان آخر فإنّه سوف لا يقوم بمسؤوليته في التنوير وفي إبداع المعرفة وانتاج الأفكار، وهذا لا يعني أنّ المديرية السياسية للمجتمع ليست بذات شأن، بل بمعنى أنّ من الضروري العمل على تقسيم الأعمال والوظائف في المجتمع المدني، وهذان الاتجاهان، السياسي والتنويري، لا يمكن الجمع بينهما، فإذا قلنا بجواز تغيير وظيفة وعمل المثقف، فهذا يعني أننا نعتقد بأنّ دور المثقف في المجتمع دوراً ترفياً وظاهرياً ونرى أنّ هذه الزينة بالإمكان نقلها من دائرة إلى أخرى ومن غرفة إلى أخرى، في حين أنني أعتقد أنّ المثقف ليس من قبيل الزينة والمزهرية أو باقة الورد، بل بمثابة البستاني الذي يجب عليه الاهتمام ببستانه ورعايته والعناية بأزهاره ولاينبغي له الغفلة والغيبة عن ممارسة مسؤولياته هذه.

الأمر الثالث: إنّ المثقف أساساً صاحب فكر ورأسماله هو ابداعاته الفكرية، ولهذا السبب فإنّ المثقف يجب عليه أن ينظر إلى عنصر القدرة والثقافة وأمثالهما بنظرة موضوعية (Objective)، والنظرة الموضوعية تستدعي أن يبتعد الإنسان قليلاً عن الموضوع الذي يريد معرفته ونقده، فإذا دخل المثقف في ميادين السياسة وغرق في دوامة الألاعيب السياسية، فإنّ ذلك من شأنه سلب المعرفة الموضوعية منه، فكيف بإمكانه أن يتعاطى مع المقولات السياسية من موقع النقد والحياد.

هذه أهم الأدلة على أنّ عملية التنوير للمثقف لا تتعطل في المجتمع المدني أو غير المدني ولا تتوقف عملية النقد والمعرفة والابداع والتنظير للمثقف، ولو كان هناك مقام ومنصب للمثقف في



مسار حركة المجتمع المدني التاريخية، فإنّ هذا المقام ينبغي أن يختص بالمثقف ولا ينبغي للمثقف ترك منصبه التنويري بأيّ ذريعة وذلك لأهميّة هذا الموقع في حركة المجتمع المدني.

إنّ القدرة الطبيعية للمثقف هي منتوج ومعطى لعملية التنوير والابداع التي يقوم بها المثقف ولا يوجد أي عاقل يقوم بترك عمله ووظيفته لمجرّد بعض التداعيات السلبية لذلك العمل، أضف إلى ذلك فإنّ المثقف إذا تحرك في طلب تلك القدرة المزعومة فإنّ هذا من شأنه الشطب بخط البطلان على حركة المثقف التنويرية. ولا ينبغي الغفلة عن أنّ المثقفين هم أبناء الحداثة، وفي المجتمعات الكلاسيكية، أي مجتمعات ما قبل الحداثة، لم تكن هناك شريحة باسم شريحة المثقفين. فعصر الحداثة هو الذي أنتج هذه الشريحة، لأنّ هذا العصر واجه قطعية معرفية بين القديم والجديد، وبذلك نزعت المجتمعات الحديثة جلدها وتجاوزت ذلك العصر وعبرت إلى عصر الآخر، وفي مثل هذه الحالة ولد المثقفون. فالمثقفون في المجتمع الغربي المعاصر لهم دور آخر.

وفي العالم الثالث الذي ما زال في حال التجدد وخلع الجلد والانتقال من العصر الكلاسيكي أو العصر التراثي إلى عصر الحداثة، فإنّ دور المثقف مهم جدّاً، وليس من الصحيح غض النظر عن هذا الدور بأيّ ذريعة، وما من شك أنّ المديرية السياسية لهذه المجتمعات هي مسؤولية مهمّة ويجب أن يتولى الشؤون السياسية في هذه المجتمعات الصالحون والواعون من الناس، ولكن لابدّ من الانتباه إلى أنّ هذه المسؤولية مؤقتة في حين أنّ مسؤولية المثقف مسؤولية مستديمة وتاريخية، لأنّ المثقف يساهم بابداعاته التنظيرية في نقل المجتمع من عصر إلى عصر آخر ويفتح الطريق أمامه لتجاوز العقبات والتحديات التي يفرضها الواقع.



■ **إذا قلنا بأنّ دور المثقف هو الابداع التنظيري مع صفة كتمان السرّ، ألا تكون المصاديق في بلدنا قليلة ولا تتجاوز عدد الأصابع؟**

● الحقيقة أنّ مصاديق المثقف سواء في بلدنا أو في بلدان الأخرى قليلة، وأساساً فإنّ التنوير لا ينتج أفراداً بالجملة وأؤكّد على هذه الحقيقة وهي أنّ التنوير لا يرتبط بشكل مباشر بالحوزات العلمية الدينية ولا بالمؤسسات الرسمية للتعليم والتربية وأمثال ذلك، ولا يمكن نصب أي مركز أو مؤسسة تتولى انتاج المثقفين، بالرغم من أنّ كل هذه المؤسسات والمراكز تساهم في تقوية وإشاعة التنوير والتثقيف في فضاء المجتمع، وعليه فإنّ قلّة عدد المثقفين تمثّل قاعدة عامة وسارية في جميع المجتمعات والبلدان.

النقطة الأخرى هي أنّ التنوير له درجات ومراتب ويقف على رأس هرم التنوير المبدعون والمنظرون من الدرجة الأولى، ويقف على سفح الهرم المتعلمون وطلاب الجامعات والاساتذة على قدر مراتبهم حيث يساهمون في نشر منتوجات أولئك المبدعين، وهؤلاء المتعلمون يعملون من خلال مؤسسات التربية والتعليم وسائر المؤسسات الثقافية والاجتماعية على ايصال تلك الطروحات والمقولات الفكرية والثقافية إلى الناس، ولذلك فعندما نقول إنّه لا ينبغي ترك مقام التنوير ولا ينبغي للمثقف أن يترك مكانه، فالمقصود أولئك المثقفون المبدعون والمنظّرون لا المحصلون والمتعلّمون، فهؤلاء المتعلّمون هم الذين يستلهمون الأفكار والطروحات من أولئك المبدعين، ومن الطبيعي أن يستخدمونها في ممارساتهم الميدانية ويجسدونها على أرض الواقع الاجتماعي ومن خلال توليهم لمناصب مختلفة.

■ **يعتقد «باتامور» أن إحدى خصوصيات المثقفين المهمّة هي عدم التجانس بين فئات وأفراد هذه النخبة وأنهم أشدّ الشرائح الاجتماعية اختلافاً في المسائل الثقافية والسياسية العقيدية، وعلى صعيد آخر ففي**



نظر «مانهايم» فإنّ المثقفين أولاً: لا يمثّلون طبقة خاصة، وثانياً: ليس بإمكانهم تشكيل حزب خاص لأنفسهم. ويضيف: «يجب الاذعان بأنّه لا توجد جماعة تعيش الاختلاف والتمزق الداخلي كالمثقفين وهذا الاختلاف والتمزق يعود إلى خصوصية في عمق عملية التنوير، مضافاً إلى أنّ تشكيل حزب من المثقفين سينتهي لا جرم إلى الفاشية» فما رأيكم بهذا الكلام؟

● أنا أتفق مع هذا الكلام بأنّ المثقفين متفرقون، وهذه الحالة تعتبر من إفرازات العلم والثقافة، وأساساً فالعلم يثير الجدل والنقاش، والمفكرون والفلاسفة على امتداد التاريخ كانوا يعيشون الجدل والنقاش الدائم، فالمثقفون ليس بأنبياء حتى يقال: **﴿لا نُفَرقُ بَينَ أَحد مِنْ رُسُلِهِ﴾**[5]، فالمعرفة والتفرد وجهان لعملة واحدة ومتلازمان، بمعنى أنّه عندما يدخل العلم إلى حوزة الوعي فسوف تدخل الفردية معه أيضاً، ومن هذه الجهة فإنّ العقلانية (Rationalism) والفردانية (Individualism) تولدا في الغرب سوية، وكبرا وترعرعا معاً وأنّ العقل يدفع الإنسان إلى مواجهة الآخر ويجعله يختلف معه ويساهم في تفعيل وتعميق هذا الخلاف، بينما العاطفة تعمل على جمع الناس وأحياناً يجتمعون بهذه العاطفة تحت راية واحدة وينطلق من أفواههم صوت واحد، فالوحدة التي كان الشعب الألماني يعيشها في عصر النازية والفاشية هي وحدة عاطفية لا عقلية، وأهم فن لدى الفاشيين هو إثارة العواطف وقمع عنصر التعقل، فجميع الأفراد كانوا يتحركون بإرادة واحدة ويقفون في صف واحد، ولكنّ العقل يثير فيهم التساؤل ويضيق الخناق على العاطفة والتعلق بالشخصيات الكبيرة.

وهذا هو فحوى ما يقال من أنّ العقل سبب الفرقة والاختلاف.

---

(٥) سورة البقرة، الآية ٢٨٥.



ومن هنا كان المثقفون متّفقين على الاختلاف فيما بينهم، أي أنّهم لو اتفقوا يوماً في أفكارهم وتحركوا في مسيرتهم تحت لواء واحد فذلك اليوم هو يوم موت المثقف.

ولكن هنا نقطة جديرة بالتأمل وهي أنّ المثقفين إذا تحركوا في طلب القدرة والسلطة فسوف تزداد اختلافاتهم وتتعمق ومع كل ذلك فالعقلاء مع اختلافهم بإمكانهم التوافق على حكم العقل، وصيانة وحفظ العقلانية. وفي هذا السياق نرى أنّ تكاتف جبهة المثقفين محبذة ومطلوبة، فهذا الاختلاف لا يعني أنّ المثقفين لا يمكنهم المشاركة في مشروع معين أو عدم وجود نقاط مشتركة كلية في اطروحاتهم ومسيرتهم، وهذا الحكم أيضاً يختص بالمثقفين المبدعين والمنظّرين، وأمّا الناشرين للثقافة والفكر فيختلف حكمهم ومن الممكن بل من اللازم توافقهم في إطار حزبي أو مؤسساتي على مستوى النشاط المدني والسياسي ممّا يحقق مقومات المجتمع المدني.

أمّا قولكم إنّ المثقفين إذا شكّلوا حزباً سياسياً فسينتهي بهم الأمر إلى الفاشية فهو كلام جدير بالتأمل وخاصة أنّ تاريخ بلدان العالم الثالث يشير إلى أنّ توافق المثقفين «ولا أقول الأحزاب المنضبطة بيد حديدية» إنّما يتحقق ويبقى فيما لو كانوا يواجهون عدوّاً قوياً وهذا العدو سبب خير لهم في توافقهم واتحادهم ولكن بمجرّد أن يتخلصوا من العدو المشترك فإنّهم سيفقدون ذلك الانسجام والتكاتف. إنّ جماعات المثقفين تنحو بشكل عجيب نحو التلاشي والانفلات، لأنّ كل واحد منهم يعتبر نفسه قطباً ومحوراً ويدّعي لنفسه الزعامة والرئاسة، وهذه الحالة تفضي أحياناً إلى قمع الثقافة الحرة وتساهم في هدم عملية التنوير. ومن النماذج البارزة لهذه الحالة ما نراه في قمع لينين وتروتسكي للمثقفين في القرن العشرين ولا أتحدث عن ستالين الذي هو رجل من عوام الناس ودكتاتور شديد القساوة.



أضف إلى ذلك ما هو الدليل على ضرورة أن يقوم المثقفون بتشكيل حزب سياسي؟ إنّ تشكيل مؤسسة أو جميعة خاصة بالمثقفين إنّما يكون مطلوباً ومحبذاً إذا كان الغرض منه حفظ وحماية التنوير الثقافي في المجتمع لا من أجل كسب قدرة سياسية. إنّ المثقفين بحاجة إلى البقاء والديمومة، فنحن لا ندعوهم إلى الانتحار، فالغرق في دوّامة السياسة هو عين الانتحار للمثقفين، مضافاً إلى ذلك أنّ عدد المثقفين إلى درجة من القلّة بحيث لا يمكنهم تشكيل حزب سياسي، وعلى فرض تشكيلهم لهذا الحزب فسوف يفضي عملهم هذا إلى التناقض والنزاع، لأنّ المثقف بما هو مثقف لا يقبل بزعامة فكرية لأي شخص عليه.

■ **يرى «مانهايم» وجود خطرين أكيدين في مواجهة المثقفين من الخارج: «التخصص» و«التسييس»، وهذان الأمران يدعوان الإنسان إلى ضبط وتحديد فكره، وعليه فإنّ مانهايم يرى أنّ أهم وظيفة للمثقف هي أن يعيش حرية التفكير ويقول: «إنّ الدفاع عن روح الحرية يمثّل أكبر وأهم وظيفة للمثقفين» فما هو رأيكم بهذه الوظيفة للمثقف؟**

● إنّ رأي مانهايم هذا ناظر بالدرجة الأولى إلى المثقفين الغربيين، وكلامه صحيح من هذه الجهة، إلاّ أن المثقفين في بلدان العالم الثالث لديهم وظائف أخرى فضلاً عن الدفاع عن روح الحرية، فالمثقف في العالم الثالث يتحرك بين حدّ العقل والاسطورة أو الحداثة والتراث، ومهمّة العقل تذكير الإنسان بالفاصلة بين العالم القديم والجديد وتجسير العلاقة بينهما من خلال ابداعاته التنظيرية، فيجب على العقل تهيئة غذاء مناسب للتعددية وإماطة اللثام عن أشكال الدكتاتوريات الجديدة التي تتبرقع أحياناً بظاهر الثقافة والمعرفة وترتدي لباس التنوير.

وأمّا في العالم الثالث فأهم مسألة تواجه المثقفين هي إيجاد



الحلول للملابسات الناشئة من متطلبات الحداثة ومقتضيات التراث وإيجاد علاقة ورابطة بين الثقافة المحلية والثقافة الأجنبية والتحذير من التقليد الأعمى للآخرين والتسييس في عالم المعرفة، وبالتالي سلوك طريق مستقل ومدورس في واقع الحياة، ولهذا يجب أن يتحلى المثقف بالوعي والحرية والاستقلال وأن يكون مطلعاً على الثقافات والمعارف المختلفة.

أنا أؤكد دائماً على الفارق بين المثقف الغربي والمثقف من العالم الثالث، فلا ينبغي الغفلة عن وضعنا التاريخي ومقارنة مثقّفينا بمثقفي الغرب ولاسيما مثقفي ما بعد الحداثة، وطبعاً هناك مشاكل ومآزق تواجه المثقفين في عصر الحداثة في الغرب، وتتمثّل في توفير الآليات والمقولات والمفاهيم اللازمة لتحقيق العبور إلى مرحلة ما بعد الحداثة وتجاوز عصر الحداثة، وفي الواقع فإن الغرب يمرّ بمرحلة انتقالية، ويمرّ بتجربة جديدة تتطلب من المثقف إيجاد آليات العبور، فيجب على المثقفين فهم المقولات المتناسبة مع متطلبات المرحلة وإسهام الآخرين فيها.

أمّا العالم الثالث، فنحن نعيش حالة العبور أيضاً، ولكن ليس من الحداثة إلى ما بعد الحداثة بل من التراث إلى الحداثة، ومن البديهي أنّ هاتين الحالتين تختلفان في الأحكام. فبينما نعيش نحن حالة العبور من التراث إلى الحداثة ويتحرك الغرب بموازاتنا في العبور من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، بيد أنّ بعض المقلِّدين يتصورون أنّ بإمكاننا العبور أيضاً إلى ما بعد الحداثة قبل الوصول إلى عصر الحداثة، وهذا التوهم في غاية من الخطورة وليس ذلك إلاّ بسبب التقليد الأعمى للشعارات المطروحة في الغرب والتي من شأنها تكبيلنا ثقافياً وحرماننا ممّا بين أيدينا.

أحياناً أطلق على ظاهرة «العبور من التراث إلى الحداثة» عبارة



«العبور من التعادل إلى اللاتعادل» وأرى أنّ هذا التعبير أنسب، فقد كنّا نعيش في الماضي حالة التعادل في سياستنا وأخلاقنا وديننا واقتصادنا وعلمنا وفلسفتنا وصناعتنا وفنوننا فكلها كانت تسير بحركة متناسبة ومتعادلة ومن موقع الانسجام فيما بينها كالقفل والمفتاح، ولكن بعد عملية التزريق التدريجي للثقافة الغربية في أوساطنا فإنّ سلسلة التعادل انقطعت وانهار ذلك التوازن السابق فلا فلسفتنا تنسجم مع علمنا ولا اقتصادنا مع ديننا، ففي الاقتصاد نتحدث عن التنمية ولكننا نتحدث على المنابر عن التوكل والقناعة بالمعنى القديم لهذين المفهومين.

هذا اللاتعادل واللاانسجام في آفاق الوعي والمعرفة يشكّل أهم مشكلة يعيشها المسلمون في هذا العصر، فالغرب قد عبر من تعادل إلى تعادل آخر، ويعيش اليوم التوازن والتعادل في العلم والسياسة والاقتصاد والدين والأخلاق، وعلى الأقل لم تحدث تغييرات وهزات عنيفة في وعي الغرب وثقافته كما هو الحال في أوساطنا رغم أنّ آثار العبور من عصر لعصر آخر مشهودة وظاهرة، وظهور أفكار ما بعد الحداثة تشير إلى وجود بدايات الخروج من هذا التعادل الموجود والدخول في دوامة اللاتعادل ولكنّ ذلك من أجل تهيئة وتوفير تعادل آخر. إنّ المثقفين هم نتاج هذا التلاطم واللاتعادل بين مرحلتين وعصرين ومهمّتهم السباحة في هذه الأمواج المتلاطمة ولهذا يتطلب الأمر شجاعة فائقة للدخول إلى ميدان التنظير والممارسة الميدانية.

■ **يرى هابرماس ـ وهو من فلاسفة المدرسة النقدية ـ أنّ وظيفة علماء الاجتماع والمثقفين هي تغيير وضع المجتمع، وقد رفع أي سوء فهم حول دور المثقفين وطرح نقطتين أساسيتين، الأولى: التزام المفكرين والمثقفين بالسعي في الدائرة الجمعية من أجل التأثير على التحوّلات والمتغيرات السياسية والاجتماعية وأنّ ذلك لا يستلزم حتماً خلط النشاطات العلمية والثقافية بالمساعي الاجتماعية والسياسية**



للمثقفين في المساحات المجتمعية، فبالإمكان حفظ العلم والفن في مقابل السياسة. والثانية: تتصل بدور المثقفين ومسؤوليتهم، وفي هذا المورد أيضاً لا ينبغي السماح للعمل السياسي والتأثير في الوعي العام ومزج العملية الثقافية مع الأجهزة المشاركة للحكومة وتصور اتحادهما والتحرك لكسب القدرة السياسية.

ومع الالتفات إلى أنّ أصحاب مدرسة فرانكفورت لا يقبلون بالتمييز بين المعرفة والقيمة ويهتمون بتغيير الوضع الحالي للمجتمع، فكيف تفسرون هذا التمييز بين المقولات؟

● أتصور أنّ هذا التفكيك يتطابق مع التفكيك بين المعرفة والقيمة، فهابرماس وأتباع هذه المدرسة يرون تطابق هذا التفكيك والتمييز مع اتحاد المعرفة والقيمة، ويعتقدون بأنّ جميع النشاطات الاجتماعية والسياسية هي نشاطات تمتزج فيها المعرفة مع القيمة. فإذا قررت أن تعتزل النشاط السياسي عالماً وعامداً، ففي نظر هؤلاء أنّ عزمك هذا تختلط فيه المعرفة مع القيمة، وفي الحقيقة فإنّ اطروحة الأشخاص من أمثال هابرماس تعود إلى مسألة اختلاط المعرفة بالقيمة، فهؤلاء يقولون إنّ القضايا الأصلية هي القضايا التسجيلية (Protocol sentence)، على حدّ تعبير كارناب، ولكن هذه القضايا أو القضايا الأساسية والجوهرية (basic statements) على حدّ تعبير پوپر لم يكتب لها الصحة والصدق في ذاتها، لأننا لا نملك أي قضية أصلية بديهية لا تقبل التغيير وتبقى أبدية وخالدة، فكل القضايا يمكن أن تتعرض للإبطال والتكذيب، وعليه فإنّ القيم تتدخل في عمق مستويات العلم والمعرفة، والعالِم لا يكون عالِماً بسبب صحة الأدلة التي يقيمها بل بسبب تدخل بعض العلل والعوامل، فبعض القضايا تعود إلى قضايا أصلية وجوهرية، وبعضها الآخر أسمى من القضايا الأصلية. وأمّا العلل والعوامل فتتدخل في أعمق مستويات العلم والمعرفة دون الأدلة،



وبعض هذه العلل من جنس القيم، وهذا الكلام ليس هو رأي هابرماس فقط، بل جميع المفكرين الذين يبحثون مقولات ما بعد الحداثة وينظّرون لها، حيث تحدثوا عن هذه المسألة بأساليب متنوعة، ولكنّ جميع هذه الجهود تنتهي لنقطة واحدة وهي أنّ أدلة العلماء والمفكّرين تنتهي أو تتحوّل إلى علل وإحدى هذه العلل تتمثّل في القيم السائدة في المجتمع أو في ذهن العالم أو المفكّر، وهنا يتمّ تلاقح العلم والقيمة بشكل عميق ويتبيّن أنّ ما يظهر في أُفق المعرفة والتاريخ والمجتمع ويؤثر في آلياتها هي العلل لا الأدلة.

وطبعاً أنا لا أُوافق على هذا الكلام وأعتقد أنّ إحدى النقاط الجميلة جدّاً التي يجب أخذها بنظر الاعتبار في عملية التفكيك بين المعرفة والقيمة، التفكيك والتمييز بين الدليل والعلة وعدم الخلط بينهما، وهذا التمييز يختزن في باطنه نقاطاً كثيرة أخرى.

على أيّ حال إذا كنت أتماهى مع هابرماس وأتباعه وأقول بالخلط بين المعرفة والقيمة في مقام العمل فمع ذلك لا يمكنني القول بوجود خلط منطقي بين المعرفة والقيمة، وهذا الاقتران في حدّه الأقصى اقتران خارجي وعملي ويقول لنا بأنّ كل خطوة سياسية ترتبط بالسلطة، سواء كانت على شكل الابتعاد عنها أو الاقتراب منها، فإنّ المعرفة تقترن فيها مع القيمة وليس هناك ما يفصل بينهما. وهذه النقطة لا تتنافى مع مدرسة فرانكفورت وآراء هابرماس. ولكنّ رأي هابرماس الجوهري يتلخص في أنّ المثقفين والمفكّرين لا يجب عليهم التزام ودعم القدرة السياسية وهو رأي مصيب إلى حدّ كبير، مع توضيح هذه النقطة وهي أنّ المثقف لا ينبغي أن يتوقع من انتاجه الفكري الحصول على امتيازات سياسية. المثقف يملك قدرة كبيرة ولا ينبغي له أن يطمح بامتلاك قدرة أخرى، إلاّ إذا لم يكن متفهماً لقدرته، ففي هذه الصورة يُخرج نفسه عن حلقة التنوير الثقافي.



■ إنّ أحد انتقادات مدرسة فرانكفورت للمعرفة الوضيعة لأمثال پوپر هو أنّهم يعتقدون بأنّ هذا العلم يهدف إلى تثبيت وتكريس الوضع الموجود في الغرب، وأتباع مدرسة فرانكفورت يقولون بإمكان تغيير الوضع الموجود بآليات العلم، فما رأيكم في هذه المسألة؟ وهل إنّ التنوير الذي يعتبر أنّ وظيفة المثقفين وعلماء الاجتماع تغيير الوضع الموجود في المجتمع بإمكانه أن يتقبل هذه الفكرة وهي أنّ المثقف لا ينبغي له التحرك لطلب القدرة السياسية؟ في حين أنّ بعض السبل لتغيير الوضع الموجود تمكن في الحصول على هذه القدرة السياسية؟

● هنا عدّة أمور: الأول: صحيح أنّ أحد السبل لتغيير الوضع الموجود، التوصل إلى سدة الحكم واستلام المديرية السياسية، ولكنّ التغيير لا ينحصر بهذا السبيل.

الثاني: إنّ كل شخص يجب عليه العمل على تغيير الوضع الموجود بالآليات الخاصة التي يمتلكها فإن لم يكن تغيير الوضع السياسي مسبوقاً بتغيير الوضع الفكري والثقافي لأفراد المجتمع فإنّ التغيير الحادث سيكون سطحياً ولا يمتد إلى واقع المجتمع، فكل من المثقف والمدير السياسي يساهمان في تغيير الوضع الموجود، ولكن كما يقول پوپر إنّ السياسيين هم صنائع المنظرين وبمثابة موظفين لأصحاب التنظير، ويعتقد أن لينين كان موظفاً وأجيراً لماركس، فكان ماركس يطبخ في تنور التنوير نظرياته الماركسية ويقوم لينين باستهلاكها ونشرها في وعي المجتمع. ومضافاً إلى ذلك فعملية التغيير تختلف من وضع لآخر، فمهمة المثقفين هداية السفينة في خضم الأمواج المتلاطمة ومهمّة السياسيين تقتصر على ادارة الأمور داخل السفينة، ولا ينبغي الخلط بين هذين الأمرين.

أمّا بالنسبة لاتهام مدرسة فرانكفورت لعلم المعرفة، وخاصة في ما يتصل بعلم الاجتماع الوضعي، وأنّ علم الاجتماع الوضعي يهتم بحفظ



الوضع الموجود «أو يهتم بضبط الوضع على حدّ تعبير هابرماس» فإنّ المدرسة النقدية تهتم بنقد الموضع الموجود، أو تهتم بتخليصه، على حدّ تعبير هابرماس أيضاً، فإنّ هذا الكلام وفقاً لنظريات مدرسة فرانكفورت يقوم على أساس عدم إمكان قياس المجتمع بالطبيعة، بمعنى أنّ الطبيعة تحكمها قوانين ثابتة ولا تتأثر بميولنا ولا تخضع لإرادتنا، وعليه فإذا كانت نظريتنا لا تتوافق مع الظواهر الطبيعية وسلوك الطبيعة فهذا يعني أنّ نظريتنا باطلة، وإذا كان النظرية متوافقة مع الطبيعة فهي صحيحة.

ولكن مثل هذا الصدق والكذب لا يتوفر في نظريات العلوم الإنسانية، لأنّه إذا لم تكن نظريتنا متوافقة مع ظواهر المجتمع فهذا لا يعني أنّ نظريتنا باطلة ويجب علينا تغييرها، بل يمكننا تغيير المجتمع ليتفق مع نظريتنا، لأنّ المجتمع عبارة عن منتوج بشري (ورؤية الأمور الإنسانية منتوج بشري تعدّ من أهم طروحات ما بعد الحداثة وهذه الحكاية لها امتدادات واسعة) فليس المجتمع كالطبيعة التي ترفض تسليم زمامها بأيدينا، ولهذا السبب فهؤلاء يعتقدون بأنّ الوضعيين بما أنّهم يقيسون علم الاجتماع على علم الطبيعة فيرون المجتمع كما هو الموجود فعلاً ولا يريدون تغييره ولا يقبلون بتغييره «وكأنّه ظاهرة طبيعية وجزء من الطبيعة» فعندما لا تتوافق نظرياتهم مع وضع المجتمع فإنّهم يعمدون إلى تغيير نظرياتهم.

بيد أنّ أتباع المدرسة النقدية لا يفكرون بهذا الاتجاه، هذا هو الرأي الذي يقرن المعرفة بالقيمة وهو الرأي الذي ينتهي وللأسف إلى نوع من التوتاليتارية القاسية، ولهذا السبب نرى أنّ أتباع مدرسة فرانكفورت يطلق عليهم بالنيوماركسيين «الماركسيون الجديد» وهذا النمط من التفكير وهو أنّ المجتمع إذا لم يتفق مع نظريتنا ورؤيتنا فعلينا أن لا نتّهم النظرية بل نعمد إلى تغيير المجتمع ليتفق مع نظريتنا، هذا



التفكير وللأسف هو ما يتحدث به التوتاليتاريون والذي برز في مقولات الايديولوجيين الماركسيين والنيوماركسيين الذين يعتقدون بأنّ جميع ما في المجتمع هو منتوج بشري وبإمكان اعادة انتاجه بالكامل.

ينبغي البحث في هذه المقولة وهي أننا عندما نقول بوجوب تغيير الوضع الموجود، فما هو الشيء الذي نريد تغيره؟ هنا تتميز حدود العلم وحدود الفلسفة، العلم يهدف إلى التغيير والفلسفة لا تهدف للتغيير. وكلام ماركس يتلخص في أنّ الفلاسفة فسّروا العالم، «وعلينا تغيير العالم» أي يجب إيجاد علم يتكفل تغيير العالم، ويقول ويت آنشتين أيضاً: «إنّ الفلسفة أبقت جميع الأشياء على حالها» ولكن بمجرّد أن نريد تعيين الشيء الذي يصلح للتغيير وتمييزه عن الشي الذي لا يتغير فسوف ندخل فوراً في عملية فرز الحدود بين العلم والفلسفة وهي عملية شاقة جدّاً وليست بتلك السهولة.

وما أروم قوله هو أننا في مقام التغيير يجب أن نلتفت إلى الأمورالقابلة للتغيير وتمييزها عن الأمور غير القابلة للتغيير ولاينبغي الخلط بينهما والعمل على تغيير الأمور التي لا تتغير. وهذا الأمر يرتبط بالرؤية الكونية وعلم الكلام وعلم المعرفة الفلسفية.

وأذكر دائماً شعر حافظ الشيرازي الذي يقول: «يجب اعادة بناء العالم ثم اعادة بناء الإنسان» وهذا الكلام أشدّ إيغالاً في الفكر من قوله في شعره الآخر «إنّ شيخنا قال إنّ قلم الصنع لم يخطئ» (رغم إمكانية تأويل كلا هذين البيتين) فالرغبة في تغيير العالم تشير في مدلولها إلى أنّ العالم يشكو من خلل في بنيته وفيه ظواهر ظالمة ولذلك ينبغي إيجاد تغيير جوهري في بنيته. ولا أحد من المتألهين الموحدين يفكر بإحداث تغيير جذري في أساس العالم و لا يدّعي مثل هذا الشأن الألوهي لنفسه. وكلام الموحدين المؤمنين يتلخص على حدّ تعبير مولانا الرومي «قلل من فضولك في أمر القدر» إلاّ أنّ الكلام كلّه يتركّز



في أنّ جدران المجتمع والعالم إلى أي مدى تصل وأين يقع إطار «القَدَر» الذي لا ينبغي للإنسان التدخل فيه من موقع الفضول؟

إنّ كل فلسفة يجب أن تطرح رؤيتها في هذا الشأن وتدعو إلى عملية التغيير لكل شيء، وهذه المقولة وإن كانت حسب الظاهر يسارية، إلاّ أنّ العقل لا يؤيد هذا الكلام، فپوپر يضرب لذلك مثالاً جيداً ويقول: عندما ينزل المطر فبإمكاننا أن نواجه هذه الظاهرة بأن نحمل معنا مظلّة لكي لا يصيبنا المطر، وبإمكاننا مثلاً أن ننتظر إلى أن ينتهي المطر ونخرج وبالإمكان أن نفكر في القضاء على هذه الظاهرة من جذورها والعمل على تجفيف البحار لأنّها هي سبب الأمطار، ويمكننا أن نفكر بتغيير قوانين الطبيعة ونظام العالم، كل هذه تمثّل إجراء عملية تغيير، ولكننا في البداية يجب أن نشخص قدرتنا على التغيير وحدود هذا التغيير الممكن وما هو الممكن منه وما هو غير الممكن، أي نضع خطوطاً حمراء بحيث لا نتجاوزها في عملية التغيير، ونفس عملية التغيير أمر جيد وجذّاب ورائع، ولكنّنا في مقام العمل لا يمكننا أن نتحرك كما نشاء لتحقيق هذه الطموحات الرائعة والجميلة.

■ **يتحدث ماكس فيبر ضمن تمييزه بين وظيفة العالِم والسياسي وكأنّه يريد أن يقول إنّ شخصاً واحداً يمكنه أن يقوم بكلا هذين الدورين وهاتين المهمّتين، غاية الأمر ينبغي عدم الخلط بين هاتين المهمّتين. فهل تعتقدون بإمكانية ذلك في المجالات السياسية والاجتماعية؟**

● في تقديري أنّ الجمع بين هذين الأمرين بشكل كامل وتام هو من شأن الأنبياء فقط، وفي مقام الجواب عن سؤالكم أُشير إلى شعر ملك الشعراء بهار (ومع الأسف نسيت الشعر) إلاّ أنّه يقول ما مضمونه أنّ الخياط الذي يعمل في صناعة الحلويات فإمّا أن يقدّم للناس قمصاناً وملابس ملوثة بالدهن، أو أن يقدّم لهم حلويات مليئة بالخيوط



والصوف. أضف إلى ذلك أنّ ماكس فيبر يتحدّث عن العالِم وليس بالضرورة عن المثقف الذي تحدثنا عنه بخصوصيات معينة.

ومع كل ذلك فليس معنى كلامي أنّ العالِم لا ينبغي أن يعيش الشعور والحساسية تجاه الشأن السياسي أو لا ينبغي أن يطرح رأياً خاصاً خارج دائرة التدريس والمعرفة، أو أنّ السياسي لا ينبغي أن يكون عالماً، نقول إنّ مذهب فيبر يشخص وظيفة المثقفين بشكل أوضح من مذهب ماركس، والحق أنّه ما لم يتمّ رسم العلاقة والرابطة بين الفكر والمجتمع فإنّ مسؤولية المثقف تبقى في طي الالتباس والغموض.

وهذا هو السرّ في غموض موقف المثقفين في الماركسية وعدم تحركهم في مقام العمل. وكذلك نرى أنّ العلاقة بين المعرفة وطموحات الإنسان عند هابرماس أوضح ممّا عليه عند ماركس، ولهذا فإنّ موقفه من عملية التنوير أشدّ صلابة. لأنّ فيبر يعتقد بكل وضوح بأنّ جميع الأفكار ليست وليدة الظروف المعيشية والاقتصادية وإن كانت هذه الظروف تؤثر في تحقق هذه الأفكار وتجسيدها على أرض الواقع الاجتماعي، فالأفكار والنظريات، بحسب رأي الماركسية، خادمة للمنافع الطبقية والصنفية، ولهذا لا تتيح هذه النظرية فرصة لعملية التنوير، في حين أنّ التنوير وعملية النقد ترتد على منافع الشخص أو الطبقة، وهذا الأمر يتنافى بشكل تام مع النظرية الماركسية.

■ تحدّثتم عن أنّ المثقف يجب أن يهتم بتقديم رؤاه ودراساته للمجتمع، ومع الأخذ بنظر الاعتبار القطيعة بين التراث والحداثة في بلدان العالم الثالث وأنّ الابداع والتنظير في هذا المجال يمكنه أن يساهم في حلّ تعقيدات هذه المعضلة التاريخية، ولكن عندما يتعاطى المثقف الشأن السياسي فهو في الواقع يعمل على اختزال مهمّته في الدائرة السياسية فقط، ويترتب على ذلك الآفات التي ذكرتموها،



ويتمثّل أحدها «وخاصة في المجتمعات غير الديمقراطية» أنّ المثقف يطرح نظرياته وفقاً للمتغيرات الموجودة على أرض الواقع والتي تنتهي في مقام العمل وتمس المنافع الثابتة والمستقرة، وعلى ضوء ذلك يجد المثقف نفسه في المجتمعات التراثية أمام سد قوي يقف في مقابل الحداثة، والحكومة التي تهتم بحفظ المنافع «الذهنية والموضوعية» للمجتمع ستتحرك في التصدي لعمل المثقف. وفي الواقع أنّ المثقف عندما يرى نفسه عاجزاً في ميدان التنظير ولا يمكنه أن يواجه كل هذه التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع، فإنّه سيكون مهدداً بالإقصاء والفناء من الناحية السياسية، لأنّ الميدان السياسي هو ميدان النزاع لكسب القدرة، وقواعد اللعبة فيه تختلف عن قواعد التنوير، وهذه القواعد مقبولة في الذهنية العامة والوعي الجماعي، فهل توافقون على هذا التحليل؟

● أنا أتفق معك في هذا الكلام، وأؤكد أننا لا نريد من المثقف أن يكون عضواً منفصلاً عن المجتمع أو السياسة، بيد أنّ المجتمعات التوتاليتارية تفرض على المثقفين أموراً من شأنها أن تخدش رسالتهم، وعلى أساس منطق التنوير يجب على المثقف الاهتمام بانتاج الفكر، ولكن في المجتمعات التي تعيش نظاماً استبدادياً ويعيش المجتمع مختلف أشكال سحق الحقوق والتزوير والتمييز والخداع و. . . فإنّ ذلك من شأنه أن يثير حس طلب العدالة والتصدي للظلم في وجدان المثقف وضميره الأخلاقي ويدفعه باتجاه نصرة المحرومين والمظلومين، ففي هذه الصورة لا يحقق المثقف رسالته الأصلية في عملية انتاج الفكر وتأليف الكتب، ولذلك يتمّ اختزال المثقف المنتج إلى مثقف محترف، أو يتمّ تحويل التنوير من محورية العقل النظري إلى محورية العقل العملي المحض، وطبعاً فهذا الشأن يعتبر أحد أركان التنوير وأحد محاور عمل المثقف، ولكنّه ركن صغير.



على أيّ حال فإنّ هذه الخسارة مشهودة في المجتمعات ذات النظم الشمولية والتوتاليتارية بحيث يتمّ اختزال المثقف من مقام انتاج الأفكار إلى مقام النقد والاعتراض فقط، ولكننا لا ينبغي لوم المثقف بسبب هذه الحالة بل نلقي باللائمة على الحكومة والمجتمع الذي مهد السبيل إلى بروز هذه الخسارة، لأنّ المثقف إنسان، ولا يضحي بانسانيته لحساب ثقافته ومن هنا فهو يشعر بالمسؤولية الأخلاقية تجاه مجتمعه ولا يترك الناس يرزحون تحت وطأة الظلم والجور بدون أن يتخذ موقفاً من ذلك ويسدي لهم المعونة لانقاذهم.

أحياناً تكون مواقف المثقف سبباً لاضمحلال وتهميش جميع خصاله وقابلياته الفذة ونبوغه القوي، ويستهلك عمله في مواجهة قوى الانحراف جهد العقل ويستنزف طاقاته، وربّما يخفق في مسيرته ولا يحقق ما يطمح إليه وبالتالي يفقد رأس ماله وطاقاته، وهذه الخسارة مشهودة بجلاء في المجتمعات ذات الحكم الشمولي والاستبدادي. ولكن إذا انفتحت أبواب النقد فإنّ أفضل نتيجة ومكتسب للنقد هي تفعيل طاقات الإنسان الإيجابية، فالمثقف في المجتمعات المتقدمة والحرة يهتم بإنتاج الأفكار والنظريات من خلال ممارسة عملية النقد وأحياناً يوجه النقد إلى أفكاره ونظرياته وبالتالي ينفتح على المجتمع من موقع التواصل والتفاعل.

■ في الآونة الأخيرة طرحت بحوث عديدة تخص الفوارق بين المثقف الديني ورجل الدين، وذهب البعض إلى عدم إمكانية الاعتماد في إيجاد الحل على المثقف الديني، فما هو رأيكم في ذلك؟

● إنّ هذا الكلام تفوح منه رائحة التحيّز الصنفي والفئوي وأخيراً طرح البعض هذا الكلام في مجال الدفاع عن الدين والمؤسسة الدينية، والقائلون لهذا الكلام يقصدون غالباً من المثقف الديني شريحة طلاب الجامعات والمشتغلين بالعلوم الجديدة والأكاديمية من غير رجال



الدين، في حين أنّه لا يمكن اطلاق صفة المثقف الديني على أي مهندس أو طبيب له علاقة بالإسلام، وفي نظري أنّ شريحة المثقفين الدينيين تمتد إلى كافة الفئات والشرائح الاجتماعية وتختار أعضاءها من بين الجامعيين ومن بين رجال الدين أيضاً، بشرط أن يكون هذا الشخص ناقداً وشجاعاً وكاتماً للسرّ ومتعدد المنابع والمرجعيات في دائرة العلوم والمعارف وله خبرة واطلاع على الأفكار والآراء الحديثة ويتميز بالابداع وانتاج الفكر.

مع هذا التعريف وهذه السمات للمثقف فإنّ بعض رجال الدين أيضاً هم من المثقفين الدينيين، وبعض طلاب الجامعات لا يدخلون في دائرة المثقفين الدينيين.

وكما قلت سابقاً إنّ كل ثورة ونهضة إصلاحية في المجتمع لابدّ أن تعتمد على دعامتين أو عنصرين:

أحدهما: عنصر عملي يتمثّل في الهدم والتخريب.

والآخر: عنصر نظري يتمثّل في الابداع الفكري والتنظيري.

فلو فقد التجديد الفكري والتنظير، فإن ذلك الهدم العملي سيكون مجرّد فوضى وهرج ومرج، ولا أمل في ديمومته والخروج منه بنتائج إيجابية. الكثيرون من طلبة الجامعات أو الحوزات العلمية لا يتحركون على مستوى الابداع النظري أو الهدم العملي، وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نتصور أنّ كل من درس شيئاً أو أمسك القلم بيده أو أنشد شعراً هو من جملة المثقفين، فالمثقف بعمله التنويري يتميز بالشجاعة والمواجهة والتفكير والتأمل وكذلك الاطلاع على معطيات العلوم والثقافة الجديدة، وطبعاً يتميز أيضاً بالتزامه الديني، وفي هذه الحالة من الخطأ القول إنّ المثقف الديني لا يرجى منه شيئاً ولا أمل فيه، بالعكس فإنّ جميع الآمال متوقفة على المثقف وبدون مثقف وبدون



تنوير لا يصل مجتمعنا الديني إلى نتائج مطلوبة ولا يحقق غاياته المنشودة. وعادة يستدل هؤلاء القائلون بأنّ شريحة المثقفين الدينيين، أي طلبة الجامعات والمتعلمين المسلمين، قد أفرزت في نهاية المطاف أفراداً أعرضوا عن الدين والعقائد الدينية ووقفوا أمام رجال الدين والمؤسسة الدينية موقف الخصومة والاعتراض، في حين أنّه لا يوجد في طبقة رجال الدين مثل هؤلاء المنحرفين المستغربين، ويضربون مثالاً لذلك بأتباع الدكتور شريعتي حيث برزت منهم فرقة «الفرقان» الارهابية، أو بمنظمة مجاهدي الشعب التي أفرزت بعد سنوات أشخاصاً يساريين متطرفين وينتمون إلى الماركسية والإلحاد. فهذه نماذج من الانحرافات الموجودة في عمق تفكير المثقفين الدينيين التي تتعرى شيئاً فشيئاً تفصح عمّا بداخلها.

إذا أردنا استخدام الأمثلة والنماذج التاريخية فإنّ المؤسسة الدينية أيضاً أفرزت الكثير من المنحرفين، فالشيخ أحمد الاحسائي كان رجل دين ومحدّثاً كبيراً، والوهابية انطلقت من المؤسسة الدينية، والبابية كذلك والسيد كاظم الرشتي كان رجل دين أيضاً، والسيد محمد علي باب كذلك. وعلى أيّ حال فمثل هذه المحاسبات لا توصلنا إلى نتيجة، فيجب علينا النظر إلى التعريف الدقيق للمثقف وحاجة المجتمع لعمله التنويري، فلو فرض أننا سلّمنا مقاليد الحكومة الإسلامية والثورة بيد بعض علماء الدين الذين يعتقدون بعدم السماح للناس بالتدخل في الشأن السياسي أو يقولون بجواز الرق، فلا يعلم مصير هذا المجتمع إلاّ الله، ولكن من جهة أخرى نرى أنّ مثل الدكتور شريعتي الذي كان مبدعاً ومنظّراً يعتبر دعامة مهمّة لحيوية التعاليم الدينية وتقديم المفاهيم الإسلامية للناس بإطار منسجم وجديد.

هذه المفاهيم والخطابات العقلانية هي التي أحيت الدين والثورة في قلوب الناس، فلولا خطاب المساواة والأخوّة والحرية في الثورة



الفرنسية ۱۷۸۹، فإنّ هذه الثورة ليست سوى فوضى وآنارشيزم، ولولا خطاب رفع التميز الطبقي في الثورة الروسية في عام ۱۹۱۷، فإنّ هذه الثورة لا تعدو أن تكون مجرّد غليان شعبي وفوضوي. فلا توجد ثورة بدون تنظير وتجديد فكري، وهذا التنظير والتجديد الفكري رهين بالمثقفين.

■ **ذكرتم في تعريف رجال الدين أنّ «المشايخ يرتزقون من طريق الدين» وذكرتم أيضاً أنّ هذا الارتزاق من الدين لا ينحصر بكسب المال والرزق المادي، بل يشمل أي كسب اجتماعي ومعنوي أيضاً، وقلتم أيضاً إنّه لا ينبغي لرجال الدين أن يتوصلوا من طريق الدين إلى الثروة أو السلطة السياسية، وبالنسبة للمثقف الديني فإنّ رأيكم كذلك. والسؤال هو: ألستم تقصدون بهذا الكلام تبديل وتحويل رجال الدين إلى مثقفين دينيين وهل يمكن تحويل رجال الدين إلى مثقفين دينيين؟**

● إنّ من مميزات المثقف الديني هو أنّه لا يرتزق من الدين، ولكن عدم الارتزاق من الدين لا يجعل من الشخص مثقفاً دينياً، ومقصودي أنّ عملية هداية الناس لا ينبغي أن تكون مشروطة بالأجر، لأنّ هذا العمل سيؤثر سلبياً على أمر الهداية ويجعل من الإنسان يتجه اتجاهاً آخر في عملية هداية الناس. والكلام الذي أطرحه في هذه المسألة هو أنّه لا ينبغي ربط المنافع الأخروية للناس مع المنافع الدنيوية لرجال الدين، وإلاّ فإنّ بضاعة الهداية لا تصل إلى المنزل المقصود.

إنّ الفرق بين الطبيب ورجل الدين هو أنّ الطبيب يتحرك في عمله وعلاجه للمرضى بدافع كسب المنافع الدنيوية، المريض بدوره يهدف لكسب منافع دنيوية من علاجه، فلو تقرر أن لا يحظى كل منهما بمنافع دنيوية فسوف تتعرض العلاقة بين الطبيب والمريض إلى الخلل والارباك، أي أنّ الطبيب سوف لا يؤدي عمله بشكل صحيح ولا المريض يتوصل لمقصوده بشكل صحيح، وبإمكان المريض أن يترك



هذا الطبيب ويتوجه إلى طبيب آخر، وبكلمة واحدة أنّ كل واحد من هذين الشخصين يعمل على ضبط الآخر.

أمّا بالنسبة لرجال الدين وعلاقتهم مع الناس فهناك رابطة أخرى، بمعنى أنّه لو تقرر أن يتحرك رجال الدين في عملهم التبليغي والإرشادي بدافع من تأمين المعيشة وكسب المال، فإنّ ذلك من شأنه أن يؤثر على المنافع الأخروية للناس وهو كسب الثواب والنجاة في الآخرة ودخول الجنّة، لأنّ أحد طرفي المعادلة في هذه العلاقة والرابطة لا يمكن تمحيصها واختبارها في هذه الدنيا، وبالتالي فإنّ عملية الضبط من كلا الطرفين سوف لا تتحقق، ومن هذا المنطلق فارتزاق رجل الدين من الدين سيفضي في نهاية الأمر إلى فساد المؤسسة الدينية وفساد عملية التبليغ والإرشاد الديني. وفي هذه الصورة ستنقطع حركة الأنبياء العظيمة ولا يبقى لهذه الرسالة حملة وأنصار، ورأيي الذي طرحته في مقالة «الحرية والمؤسسة الدينية» هو أنّ رجال الدين بإمكانهم أن يتحولوا إلى علماء، وعالم الدين هو الشخص الذي يهتم بأمر الإرشاد والهداية بدون توقع الأجر من الناس، وبالطبع فإنّ علماء الدين ربّما كانوا مثقفين دينيين أو غير ذلك، كما أنّ علماء الجامعات والدراسات الاكاديمية بإمكانهم أن يكونوا مثقفين أو غير مثقفين.

■ **إنّ العلاقة بين المثقف الديني ورجل الدين تمثّل محوراً أساسياً في تفسيرنا وممارساتنا في هذا العصر، وأظن أنّ هذه العلاقة وللأسف تواجه الكثير من التفكك وانعدام الثقة بين الطرفين، فهل هذه الظاهرة تصب في صالح التفكير الديني وفي صالح امتنا، وما هو النموذج الذي تقترحونه لهذه الرابطة والعلاقة؟**

● هذا السؤال على غاية من الأهميّة، وكما ذكرت قبل قليل، أننا إذا كنّا نعتقد أنّ المثقف هو الذي يتحمل مسؤولية تجسير العلاقة وردم الهوة بين التراث والحداثة، ويقترن عمله هذا بالابداع والتنظير فإنّ



رجل الدين أيضاً بإمكانه أن يكون مثقفاً وكذلك الطالب الجامعي، وبإمكان كل منهما أن يكون غير مثقف. فالمثقف الديني يجد له مصاديق من بين المحصلين والمتعلمين، سواء من العلوم القديمة أو الجديدة، بمعنى أنّ المثقف الديني لا يساوق الجامعي أو رجل الدين، وأنّ رجل الدين لا يعني غير المثقف، وعليه فلا تنافي بين هاتين الشريحتين: المثقفين ورجال الدين من هذه الجهة. وبديهي أنّ ثمّة تمايزاً بين الجامعي ورجل الدين، وأحد أهم الفوارق بينهما هو ما ذكرته في مقالة «توقع الحوزة من الجامعة» وهو أنّ العلوم الجامعية نقدية، ولكن علوم الحوزة هرمنيوطيقية وغير نقدية، مضافاً إلى أنّ المثقف الديني ينطلق في الغالب من الجامعات وليس من الحوزة، ويصدق هذا الحكم بشكل مطلق في المجتمعات الغربية.

وفي مجتمعنا أيضاً نرى أنّ منشأ ومنبع المثقفين وقاعدتهم الأساسية لا تنتمي إلى المؤسسة الدينية، وكما قلت سابقاً إنّ المثقف الديني يلتزم بتعاليم الدين باعتباره أمراً محترماً ومقبولاً لديه ويسعى أن يتعرف على هذه المقولة بآليات المعرفة الجديدة التي ترتبط بالحداثة ويتحرك على مستوى الابداع الفكري والتنظير من خلال نقد التراث وإيجاد جسر يربط القديم والجديد، بين التراث والحداثة، ولكن للأسف فإنني لم أشاهد هذه الظاهرة بين رجال الدين، ولهذا أقول بأنّ المثقفين الدينيين في أوساط رجال الدين قليلون، فالمؤسسة الدينية تفتقد إلى ابداع تنظيري في مجالات فكرية معاصرة من قبيل الحق، الحرية، العدالة، السعادة وأمثال ذلك، بل لحدّ الآن يصرّح بعض رجال الدين نقلاً عن كبار الفقهاء كلمات في مدح الرق وتأييده. وبعد الثورة نرى أنّ نظرة رجال الدين تخلو عن كثير من تطلعات قبل الثورة، وبدلوا شخصية كالمطهري إلى رجل تابع للمؤسسة الدينية، في حين أنّ المطهري قبل الثورة كان متقدماً على المؤسسة الدينية ورجال الدين،



على سبيل المثال كان المطهري يقترح بالنسبة لرواتب رجال الدين أن لا تكون من طريق التبليغ والإرشاد الديني، ولكن بعض أصحاب المنبر اعتبر كلام المطهري هذا يرتبط بزمانه الخاص.

على أيّ حال فهذه النقطة مركزية وهي أنّ أغلب المفاهيم النظرية التي ساهمت في تفعيل الثورة الإسلامية كانت قد طرحت من جانب الدكتور شريعتي وأمثاله، وقد طرحت أحياناً بإطار مؤدلج، ولحدّ الآن نرى أثار هذه الأدلجة من هنا وهناك «كترجمة الشورى بالديمقراطية والبيعة بالانتخابات أو صياغة مفاهيم الحكومة الجديدة على أساس مفهوم الإمامة، وصياغة العلاقة بين المواطنين والحكومة كالعلاقة بين الأمّة والإمام وأمثال ذلك».

وخلاصة الكلام هو أنّه لا يوجد أي تقابل وتعارض بين المثقف الديني ورجل الدين. إلاّ أنّ رجال الدين يواجهون تعقيدات تنظيرية ومآزق عملية في الإلتحاق بتيار المثقفين الدينيين، وفي نظري أنّ هيمنة الروحية الفقهية على المؤسسة الدينية قيّدت الذهنية الحوزوية من الانطلاق في آفاق المعرفة وفتح أبواب جديدة وصياغة مفاهيم مستحدثة عن العدالة والتنمية وما إلى ذلك، فالثورة الإسلامية تواجه فقراً تنظيرياً ولا توجد أطروحة جديدة من قِبل الحوزة في ما يتصل بالثورة الإسلامية سوى نظرية ولاية الفقيه، وهذه النظرية بدورها قد امتزجت بسرعة مع السلطة وأضحت متعالية على النقد واليوم لا أحد يحاول تمحيص ونقد هذه النظرية لا من قِبل المثقفين ولا من قِبل رجال الدين.

إنّ المثقفين الدينيين يمتازون بسابقة رائعة من جهة الابداعات التنظيرية ونأمل أن ينفتح مجتمعنا على الحريات الفكرية وتشرق مثل هذه الابداعات والاسهامات العلمية في مجتمعنا. أنا أعتقد بأنّ المثقفين الدينيين ولعدّة أسباب لهم حق كبير على مجتمعنا الديني وذلك:



أولاً: إنّهم أصحاب إبداع تنظيري وإنتاج فكري.

ثانياً: لا يرتزقون من الدين ويعلّمون المتدينين درساً في العزّة والاستقلال.

ثالثاً: إنّ هؤلاء المثقفين يعملون على تحريك المؤسسة الدينية ورجال الدين، وحالياً عندما استلم رجال الدين السلطة في بلدنا وتسارعت وتيرة الانحطاط والانزلاق الأخلاقي أكثر من السابق، فكان وجود المثقف الديني ضرورياً أكثر من أي زمان آخر. وأكرر أننا عندما نقول: المثقف الديني، فلا نقصد جميع من يدرس في الجامعات، وللأسف فإنّ بعض هؤلاء الجامعيين في بلدنا قد وقعوا بعد الثورة في شراك الانتهازية وتحركوا وراء أصحاب القدرة والسلطة وسحقوا وجدانهم الأخلاقي باستلامهم المناصب السياسية والاجتماعية وودعوا غيرتهم الإنسانية، وبالنتيجة أقفلوا أفواههم وأهدروا إمكاناتهم وقابلياتهم، فمع أنّهم يشاهدون الكثير من معالم الظلم والجور في هذا المجتمع إلاّ أنّهم، خوفاً أو طمعاً، لم يفتحوا أفواههم بالاعتراض، مقصودي من المثقفين تلك الجماعة التي تملك الشجاعة والجرأة في مقام الفكر والعمل وتتحرك على مستوى أداء مسؤوليتها الإلهيّة والتاريخية، وتتولى إعادة إنتاج فهم الدين في هذا العصر المفعم بأجواء الاضطراب والفوضى وتعمل على إرشاد الآخرين وفتح بصيرتهم بمقدار المستطاع.

■ **ما هو نوع الرابطة المطلوبة بين المثقف الديني ورجل الدين؟**

● على المثقف الديني أن يعمل بمسؤوليته ويؤدي رسالته ويجب عليه ألاّ يهتم بما يقوله رجال الدين عنه بشكل خاص، وبإمكانه فتح أبواب جديدة للمعرفة أمام رجال الدين والعمل على تصحيح مسيرتهم، وأن يتصدى للخرافات في الفكر الديني ويهذب المقولات الدينية من الميثولوجيا، وبإمكانه أن يتحرك من موقع النقد والدقة، لنقد وتمحيص



حركات وأقوال أصحاب المؤسسة الدينية، وبإمكانه أيضاً أن يصبح مصدراً مستقلاً للفكر الديني إلى جانب المؤسسة الدينية ويكون منافساً لها، وهذا من شأنه بعث الحركة ونفخ روح جديدة في المؤسسة الدينية، هذه كلها مكتسبات لحركة التنوير الديني للمثقف، سواء كانت مقصودة أو غير مقصودة وكلها معطيات مفعمة بالبركة والنفع العام وحتى أنّها تصب بنفع المؤسسة الدينية.

■ **أحياناً يتحدّث المثقف الديني ورجل الدين كلاهما حديثاً واحداً وخطاباً مماثلاً، ولكنّ رجل الدين يطرحه بلغة تقليدية والمثقف بلغة حداثية، مثلاً لو نظرنا إلى كتاب ولاية الفقيه للإمام الخميني وأجرينا مقارنة بينه وبين كتاب «الأُمّة والإمامة» للدكتور شريعتي ففي نظري أنّ مضمونهما واحد، ولكن الثاني يطرح الفكرة بلغة عصرية وحداثية والأول بلغة تقليدية وتراثية، بمعنى أنّ المعنى والمراد واحد ولكن بلغتين مختلفتين، فهل توافقون على ذلك؟**

● لعل عمل شريعتي في كتابه «الأُمّة والإمامة» يختزن القابلية لهذا التفسير ولكنّ الحقيقة أنّ رجل الدين التقليدي لا يستطيع أن يلعب دور المثقف ولا المثقف بإمكانه أن يلعب دور رجل الدين التقليدي. ولكن الطريق مفتوح أمام رجال الدين وبإمكانهم أن يصبحوا مثقفين دينيين، بشرط أن يمتلكوا بعض السمات والخصوصيات التي ينبغي توفرها في المثقف.

الإمام الخميني لم يكن مثقفاً دينياً بالمعنى المتعارف الجديد، فقد كان رجل دين وفقه وفلسفة وتفسير وعرفان، ولكنّه لم يكن له إلمام بمسألة الحداثة والبحوث الفلسفية المرتبطة بها، ولهذا السبب فإنّ بحثه لولاية الفقيه هو بحث فقهي خالص. وطبعاً فإنّ خلفياته العرفانية أثّرت في فقهه فنرى أنّ بحوثه الفقهية تستوحي مضمونها من العرفان وأحياناً من علم الكلام، ومن هنا كان له رأي خاص في ولاية الفقيه الذي



يعتبر رأياً نادراً والقليل جدّاً من فقهاء الشيعة كانوا يرون هذه الرؤية.

وعلى صعيد آخر لم يكن الدكتور شريعتي فقيهاً أو مفسّراً أو فيلسوفاً بل كان عالم اجتماع ومؤرخاً والأهم من ذلك كان يعيش هاجس تفعيل الدين، فالمسألة المحورية لشريعتي كانت مسألة الحداثة، فقد عاش في أجواء الحداثة وذاق طعمها وأراد أن يثبت أنّ الدين في هذا العصر يستطيع مناقشة المذاهب الوضعية والمدارس الفكرية الحديثة والتفوق عليها، ولهذا عمد إلى تنقية المنابع الثقافية للدين وسعى إلى استخراج بعض المفاهيم منها، من قبيل الاستضعاف، الشهادة، وطرح شخصيات دينية مثل أبي ذر وزينب وتقديمها إلى الشباب المتدين في هذا العصر.

وقد ذكرت في بحث يرتبط بالسيد جمال الدين الأفغاني، أنّ الافادة من المقولات الجديدة في الكتابات الدينية وفي التوصيات والأحكام تشير إلى دخولنا في ميدان الحداثة. يقول المرحوم كليم صديقي، وهو من المسلمين الباكستانيين القاطنين في بريطانيا ومؤسس المؤسسة الإسلامية في لندن (Mosliem Institute) ومن أنصار الإمام الخميني، في مقالة له في صحيفة (Crescent): إنّ هذه المسألة من محاسن ومحامد الإمام الخميني وهو أنّ ذهنه لم يتلوث بالمقولات السياسية الجديدة. ومقصوده من هذه المقولات والمفاهيم، جميع الأفكار والمقولات التي يطرحها المفكّرون السياسيون في حقل السياسة والاقتصاد و...، من قبيل المجتمع المدني، حقوق الإنسان وأمثال ذلك، والحقيقة أنّ الإمام الخميني كان كذلك، والسبب في مخالفته للحكم الملكي هو أنّ هؤلاء الملوك غصبوا حقوق الأئمّة والفقهاء. هذا هو جوهر مخالفته للشاه، فهي مخالفة فقهية في قالب مقولات العالم القديم.

ولكن ربّما يتحرك شخص في مخالفته للحكم الملكي لا من



موقع الفكر القديم بل من موقع أنّ الحكم الملكي لا يتمتع بتفكيك السلطات وأنّه يكرس السلطة المطلقة بيد شخص واحد وهذا من شأنه إيجاد الاستبداد وأشكال المفاسد الأخرى، أو لأنّ هذا النظام غير منتخب من قِبل أفراد الأُمّة (وليس بمعنى الانتخابات التي تدخل في مقولة الوكالة الفقهية، فهذه أيضاً مخالفة للحكم الملكي ولكنّها مخالفة متقولبة في إطار المقولات الحديثة).

ولو راجعتم الأدلة التي يذكرها المرحوم النائيني ضد الحكم الملكي المطلق، فسوف ترون أنّ أدلته تختلف عن أدلة المتجددين، وهذا التمايز ناشئ من التمايز بين العالم الجديد والعالم القديم، وأنا أحياناً ألاحظ وجود هذا التمايز والتفاوت في بعض أعمال الدكتور شريعتي وأعمال بعض المشايخ.

■ **أنا أتفق معك في هذا الشأن، ولكنّ مقصودي الأصلي أنّ أطروحة شريعتي وإن ظهرت بقوالب جديدة، إلاّ أنّها تحوّلت لصالح التراثيين على حساب الحداثة وتبدلت مقولاته إلى متراس أيديولوجي وانتهى به الأمر إلى تفعيل الثورة الإسلامية وهي ظاهرة كما نعلم تستبطن عناصر مضادة للحداثة، ومع غض النظر عن الحكم على مفهوم الحداثة، فدفاع شريعتي عن الفكر الديني لم يكن من موقع تشييد واعادة بناء التراث بشكل جديد، بل مجرّد ظاهر منمق وعبارات حديثة لا أكثر، فهل بالإمكان مع هذه الافادة المحدودة والسطحية من آراء شريعتي أن نعتبرها آراء حداثوية؟**

● إنّ الهدف من الافادة من المقولات الحديثة لا يقتصر على التصورات، بل يشمل التصديقات أيضاً. فمن التناقض أن نستخدم المحاسبات الكامبيوترية لصناعة السيوف والخناجر القديمة واستخدامها في الحروب الحديثة. ومن التناقض مثلاً أن نستخدم المفهوم الحديث لمفردة «حق» لاستخراج مفهوم «الإنسان المكلّف»، إنّ التنظير ورعاية



عدم التناقض في انتاج الفكر شيء، والافرازات والتداعيات غير المقصودة للنظرية شيء آخر.

■ **في محاضرة لكم قبل عشر سنوات بعنوان «شريعتي وتجديد الفكر الديني» قلتم: «إنّ بعض رجال الدين تعاملوا مع شريعتي من موقع الجفاء والخشونة ويحتمل أنّ بعض ردود الفعل الصادرة من الدكتور شريعتي تجاه المؤسسة الدينية ورجال الدين بسبب هذه السلوكيات السلبية والعداونية...» فأنتم ترون في أعمال شريعتي أنّه في بعض الموارد يتحدث عن رجال الدين بكل احترام وتجليل، وفي مورد يقول: إنّكم لا تشاهدون في أي وثيقة استعمارية إمضاء رجل دين، وفي مورد آخر يقول: إنّ نزاعنا مع رجال الدين هو نزاع داخلي والأحمق هو الذي ينقل هذا النزاع من داخل البيت إلى الزقاق والشارع، وفي مورد يقول: (بسبب معاناته) بعض كلمات التي لا نقبلها الآن وربّما كانت كلماته شديدة وقاسية في هذا الشأن. هذا هو تقييمكم في الذكرى السنوية العاشرة لوفاة المرحوم شريعتي، ألا تتصورون أنّ الأجيال اللاحقة ستحكم عليكم أيضاً بمثل هذا الحكم؟ غاية الأمر مع إضافة هذه الملاحظة هي أنّه لا يوجد في أعمالكم وكتبكم أي تجليل لرجال الدين بل يقتصر الأمر على توجيه النقد لهم، و الشاهد على ذلك نفس حديثكم الآن في هذه المقابلة. وأساساً ألا ترون لرجال الدين مواقف إيجابية للإسلام وايران، أو أنّ مواقفهم كلها سلبية؟**

● **أولاً**: ليكن في علمكم أنني من أصحاب التحليل لا من أنصار التجليل إلاّ إذا تحدثت عن المعشوق الكبير مولانا جلال الدين الرومي فلا أملك نفسي عن تجليله.

ثانياً: ليس لدي نزاع مع رجال الدين، وإذا كان هناك نزاع فكما يقول الدكتور شريعتي هو نزاع داخلي.

ثالثاً: لا شك ولا ريب أنّ رجال الدين تعاملوا معي من موقع



الخصومة والجفاء، ألم يقم بعض رجال الدين في أصفهان بقطع محاضرتي وتمزيق قميصي وتخريب الجلسة؟ إنّ أحدهم قال بصراحة بأنّه مدرس في الحوزة، وقد تعرفت على المحركين لتلك الواقعة لاحقاً وقد كانوا من رجال الدين، هل اعترض أحد رجال الدين على الهجوم عليَّ في معهد الفنون «١٩٩٥» وأدى إلى ما أدى إليه من فجائع مخزية ومخجلة كل ذلك باسم الدفاع عن الحوزة ورجال الدين؟ ألم يظهر بعضهم (كما لدي علم اليقين بذلك) فرحه وسروره من ذلك الهجوم؟ ألم يدافعوا عن المهاجمين في صلاة الجمعة؟ وليكن في علمكم أنّه لم يقم أي طالب جامعي بالاعتداء على رجل دين، ولكنّ العكس يحدث باستمرار ونحن نرى هذه المآسي ونصبر على الألم.

رابعاً: إنّ ما ذكره شريعتي عن عدم وجود امضاء لرجال الدين تحت أي وثيقة استعمارية فهو ليس أكثر من تعارف، لأنّ الأمر لم يكن بيد رجال الدين حتى يمضوا أسفل الوثيقة مضافاً إلى وجود شخصيات منهم مثل السيد ضياء والسيد حسن تقي زادة وهما من رجال الدين والحوزة العلمية، وقد أمضوا مثل هذه اللوائح والوثائق الاستعمارية.

أمّا مسألة وظيفة الحوزة وخدمتها للإسلام فالحقيقة أنّ رجال الدين في الغالب يحملون قشر الدين ويهتمون بإجراء المراسيم والشعائر الدينية بسبب أنّ فهمهم للدين محدود بهذا الإطار. وفي هذا المجال عملهم إيجابي أي أنّ رجال الدين ينسجمون مع هذه الرؤية القشرية للدين، وهذه الرؤية أيضاً تتناسب مع رجال الدين. وإذا لم يكن لهم أي دور إيجابي فلا يبقى للمؤسسة الدينية وجود في واقعنا الاجتماعي والتاريخي (وأقول ذلك من خلال رؤية «فونكسيوناليستية»).

نعم، إذا تبدل الفهم الديني وتغلب تيار المجددين والحداثيين في الحوزة، (ولحسن الحظ نرى معالم ذلك حالياً) وتمّ عرض مفهوم جديد للدين واجتنب رجال الدين ربط منافعهم الدنيوية بمنافع الناس



الأخروية، ففي هذه الصورة سيتبدل شأن ودور رجال الدين وسيكون لهم شأن آخر، إنّ رجال الدين لم يدرجوا في أعمالهم لحدّ الآن مقولات مهمّة معاصرة مثل حقوق الإنسان، الاستبداد الديني، آفات المجتمع الديني، الارتزاق من طريق الدين وأمثال ذلك، وإذا تحدثوا أحياناً في هذه المجالات فإنّ حديثهم مجرّد تكرار لكلمات قديمة وبوحي التقليد للماضيين، إنّ ظهور مثل هذه الحساسيات في الوسط الحوزوي والفكر الديني بإمكانه أن يحقق تغييراً ملموساً في الحوزة العلمية.

■ **لقد أشرتم إلى هذه النقطة وهي أنّ طرح مفهوم المجتمع المدني بإمكانه إحداث تحول أساسي وجوهري في الفكر الديني، والسؤال هو: ماذا يمكن لأطروحة المجتمع المدني إيجاده من تحوّلات فكرية، وما هي الأدلة والعوامل التي تساهم في تحقيق هذه الاطروحة في الواقع المجتمعي، وكذلك ما هو المعنى الذي تقصدونه من المجتمع المدني؟**

● هذا البحث له امتدادات واسعة وعميقة وأبعاد متعددة، وفي نظري أنّ المجتمع المدني يقوم على أساس مفهومين هما: «التعددية» و«الحق»، فالتعددية ظهرت في المجتمع الغربي بسبب كثرة السكان وتراكم رؤوس الأموال وتعدد الفرق والطبقات والاصناف الاجتماعية، ومن أجل أن يستوعب المجتمع كل هذه الشرائح والفرق ويحصل التوافق فيما بينها، فلا سبيل لذلك إلاّ من خلال التنظير لحلّ هذه المسألة، وهذا الغطاء التنظيري تجلى في مفهوم الحق، بمعنى أنّهم قالوا إنّ جميع هذه الشرائح الاجتماعية والفرق المختلفة لها الحق في أن تعيش بأجواء سليمة وتتعامل فيما بينها بآليات الصلح والتعاون المشترك فلا يوجد أي امتياز لطبقة على أخرى، إذاً فالمجتمع المدني يقوم على دعامتين: إحداهما تمثل دعامة عليّة وسببية، وهي الكثرة والتعدد الموجودان بالفعل في المجتمع، والأخرى دعامة تنظيرية



واستدلالية ومفهومية وهي عبارة عن مفهوم الحق، وهذان الأمران أوجدا المجتمع المدني، ومعلوم أنّ تكامل وتطور المجتمع المدني رهن بتكامل وتطور فهم الناس لمصاديق الحق. ففي المجتمع البدوي الذي يعتبر مرحلة سابقة للمجتمع المدني كان هناك حق ولكنّ مصاديقه محدودة وغامضة، والأهم من ذلك أن الإنسان المحق لم يتولد بعد، ولكن في العصر الحاضر فإنّ المجتمع المدني يُطلَق على المجتمع الذي تتشكل فيه مؤسسات تحاسب السلطة، وهذا تعريف صحيح إلاّ أنّه لا يستبطن الجذور والسوابق التاريخية للمجتمع المدني، والمقصود من المجتمع المدني هو المجتمع الذي:

أولاً: يعترف فيه بالتعددية والبلورالية، أي أنّ الفرق المتعددة لها الحق في الوجود والفاعلية.

ثانياً: الإنسان الذي يعيش فيه هو الإنسان المحق «في مقابل الإنسان المكلّف» والقوانين التي تسود في هذا المجتمع تنشأ من مقولة الحق هذه.

إنّ قوانين المجتمع المدني تتحدث عن حقوق الناس وتهدف للمحافظة على هذه الحقوق. والحكّام إنّما يتولون مقاليد الحكم ويتسربلون بالمشروعية بسبب وجود هذا الحق للمواطنين، فأفراد الشعب وبسبب حقهم هذا يطالبون بحكومات مسؤولة عن توفير هذه الحقوق، ويتمّ فرز السلطات على أساس حقوق الناس هذه، فالقانون وإيجاد النظم لا يعتبر مقوّماً وحيداً لمفهوم المجتمع المدني، ففي السجن نظم وانضباط وقوانين حاكمة، ولكنّه لا يعتبر من مصاديق المجتمع المدني لأنّ المعتقلين والمساجين يتبعون القانون والمقررات من موقع الإكراه والفرض لا من موقع الاختيار، فالقانون المنبثق من الحقوق والذي يتركز على وجود اختيار وانتخاب من قِبل الإنسان المحق، هو محور المجتمع المدني لا أي نظم وأي قانون وأي



إنسان. ومثل هذا المجتمع المدني لا ينسجم مع القراءة السائدة والتقليدية للدين إلاّ بصعوبة بالغة أو يتمّ إعادة النظر في القراءة السائدة للدين.

وقد ذكرت في مجلس آخر أننا نرى في العالم الحديث وجود مواطنين، وهذا المفهوم حديث تماماً في مقابل مفهوم الرعية أو أفراد الأمّة، ففي الماضي كان الناس أعضاء للأُمّة الدينية أو رعية السلطان، لكن في العصر الحالي فالإنسان القاطن في هذا المجتمع يعدّ مواطناً، وهذا المفهوم بالذات يوجب له حقوقاً مساوية للآخرين، في حين أنّ الأقليات الدينية في الماضي كانت تملك بشكل طبيعي حقوقاً أقلّ، وعندما يطلق على أفراد المجتمع بأنّهم رعية فذلك يعني أنّهم مكلّفون ولا يمتلكون إلاّ الحدّ الأدنى من الحقوق، وعليه فإنّ مفهوم المواطن لا يمكن ربطه مع مفهوم الرعية أو عضو الأُمّة. إنّ عملية الربط هذه بين الحق والتكليف ليست بالميسور، وأرجو أن يتقدم السيد الخاتمي رئيس الجمهورية الذي اقترح هذا المفهوم لإيجاد الحلول للمعضلات النظرية والمآزق العملية لتشييد مثل هذا المجتمع.

■ **إذاً ففي نظركم أنّ مقولة التكليف الدينية تتقاطع مع مفهوم المجتمع المدني؟**

● على أساس نظرية «القبض والبسط» ينبغي الرجوع إلى علم الإنسان في هذا الشأن، فالإنسان «المكلّف» يمثّل أساس الفهم الديني الكلاسيكي، و«الإنسان المحق» يتطلب فهماً دينياً آخر، وأظن أنّ الإنسان المكلّف هو مفهوم أشعري والإنسان المحق اعتزالي، ولذلك بالإمكان البحث في ثنايا التراث في جذور هذين المفهومين.

■ **يبدو أنّ بعض الأشخاص شعر بهذه الإشكالية أيضاً ولذلك قالوا: بما أنّ الإنسان مكلّف فلا يمكن تحقيق المجتمع المدني في أجوائنا وثقافتنا، والمجتمع الذي يتوافق ويتناسب مع الإنسان المكلّف**



هو المجتمع الولائي، ومن هذه الجهة طرحوا مفهوم المجتمع الولائي نسبة إلى ولاية الفقيه في مقابل المجتمع المدني.

● هؤلاء يطلقون كلمات عامية وساذجة، فقلّما رأيت مَن يتحدّث بهذا الكلام وأنّ المجتمع الولائي هو مجتمع تكليفي والمجتمع المدني هو مجتمع حقي ومن هنا لا يمكن الجمع بينهما بسهولة، بل رأيت بعض الأفراد الجاهلين يقولون إنّ المجتمع الديني أفضل نوع من أنواع المجتمع المدني، هؤلاء يعمدون إلى تلويث ومسخ أي اصطلاح جديد في عملهم هذا. على أيّ حال فالمجتمع المدني يتضمن مفهوماً واسعاً وعميقاً ويحتاج لجهد تنظيري كبير ليتمكن من النفوذ إلى قلب الفكر الديني، والحق أنّ الفئات الاجتماعية يمكن تقسيمها إلى: فئات متدينة وفئات غير متدينة، ولكن هذا الكلام لا يصح بالنسبة للمجتمعات، فبالإمكان تقسيم المجتمعات إلى صناعية وغير صناعية، وكل منهما يقسّم إلى مجتمع متدين وغير متدين.

■ **أتذكر أنّكم قلتم أكثر من مرّة أنه لا ينبغي للعرفاء استلام مقاليد الحكم والسلطة ولا ينبغي لهم التلوث بالسياسة، وكذلك قلتم إنّ وجود علاقة المريد والمراد في العرفان من شأنه تشييد حكومة عرفانية دكتاتورية، فالرجاء أن توضّحوا لنا مقصودكم من ذلك؟**

● هذا صحيح، لأنّه أولاً: إنّ العرفان فكر ومنهج للأقلية من الناس لا الأغلبية فإذا أردنا إدارة أمور المجتمع بفكر الأقلية على حساب الأكثرية، فسيفضي بنا الأمر إلى أدلجة الفكر والشمولية التوتاليتارية في الحكم.

ثانياً: إنّ أحد مقومات السلوك العرفاني يتمثّل في طبيعة العلاقة بين المريد والمراد، وهذه العلاقة لا ينبغي أن تطرح في ميدان الحكومة والسياسة، ففي الميدان السياسي والشأن الحكومي يجب أن تكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة التساوي والنقد، ولهذا السبب



فإنّ العرفان يعدّ نظرية وفكرة للأقلية من أفراد المجتمع الذين يعيشون على الهامش، أمّا المتوسطون فيلزمهم دين العامة وأخلاق المتوسطين. إنّ الغالبية هم من أهل الغفلة، والنوابغ هم الذين تخلصوا من سبات الغفلة، والعرفان يختص بهؤلاء النوابغ. وفي كل تنظير اجتماعي وسياسي يجب الأخذ بنظر الحسبان الغفلة المهيمنة وعامة الناس، وفي غير هذه الصورة ستتعرض الأكثرية للحرمان والجفاء.

■ يرى «فرانتس نويمان» أنّ المثقف الذي يعتبر الوجدان الناقد للمجتمع ومهمته الأساسية انتاج الفكر، يعيش في النظم الديمقراطية من خلال بيع منتوجاته الفكرية في السوق الحرة، ولكنّ المثقف في النظم الدكتاتورية ليس أمامه سوى سبيلين: أحدهما الهجرة البدنية وتقبل حالة الغربة. الثاني: الهجرة داخل الوطن، أو الهجرة الباطنية، ويعتقد نويمان أنّ بعض الشخصيات من قبيل كانت واسپينوزا سلكوا في الشأن السياسي سبيل الهجرة الباطنية ليتمكنوا من تقديم منتوجاتهم المعرفية الكبيرة إلى البشرية، ولكن السبيل الوحيد للمثقفين والمخالفين والمعارضين في النظم التوتاليتارية هي الهجرة البدنية. لأنّ «التحرر الباطني» في مثل هذه الأحوال يساوق التوقف وتجميد جميع النشاطات الفكرية للمثقف. وأمّا جواب السؤال عن المنتوجات الفكرية للمهاجرين إلى الداخل في ألمانيا وايطاليا فيتلخص في كلمة واحدة: لا شيء. فإنّ مائدة المهاجرين إلى الداخل فارغة تماماً، فلا توجد لديهم كتابات وأعمال أدبية في عهد الحكومة الدكتاتورية وحتى إذا كانوا قد كتبوا شيئاً من هذا القبيل فإنّهم عمدوا إلى اخفائه تحت السرير بأمل سقوط النظام التوتاليتاري.

أمّا المثقف الذي اتخذ سبيل الهجرة البدنية «ترك الوطن» فإنّه لم يعمل على تغيير مكان إقامته فقط، بل عليه نسيان سوابقه التاريخية وتغيير حياته ولغته كيما يتمكن بهذه اللغة الجديدة أن يفكر ويجرب



الأمور، وبكلمة واحدة يجب أن يعيش حياة جديدة. فما يتوجب عليه عمله لتحقيق الانسجام مع الوضع الجديد لا ينحصر بفقدان مهنته السابقة وماله ومقامه ومنزلته، وهي بحدّ ذاتها صعبة ومؤلمة جداً، بل عليه تحقيق الانسجام الصعب مع ثقافة أخرى.

ونظراً إلى أنّ الكثير من المثقفين الايرانيين جربوا الهجرة البدنية وأنتم في السنة الماضية خرجتم من إيران بالإجبار وعشتم في الخارج مدّة عام كامل تقريباً، فما هو رأيكم في هذا الشأن؟

● بالنسبة لكلام «فرانتس نويمان» الدقيق والجيد، يتوجب القول إنّ الهجرة تعدّ إحدى خصائص ومميزات التنوير والاستنارة سواء في الحكومات الدكتاتورية أو غيرها، وقد أشرت في كتاب «المثقف والتدين» أنّ المثقف ما لم يترك وطنه المألوف وخاصة الوطن الفكري المألوف، ويهاجر من جغرافيا المعرفية ويعيش في أجواء أخرى ثم يعود إلى موطنه فإنّه لا يعدّ مثقفاً. فالهجرة على أيّ حال مفهوم قرآني والشخص الذي لا يتمكن من أداء وظيفته فعليه أن يهاجر إن أمكنه ذلك، وإلاّ فإنّه كما يقول القرآن، يواجه الملائكة الشداد عند موته حيث يقولون له: (**أَلَم تَكُن أَرضُ اللهِ واسِعةً فَتُهاجِروا فِيها**)[٦] وقد سمعتم وقرأتم نظرية توين بي حول دور الهجرة في صناعة الحضارات البشرية.

أجل فمن المحال أن يكون الشخص ذا مرجعية معرفية واحدة مثقفاً، وإحدى خصائص الاستنارة، تعدد مصادر المعرفة والمرجعيات المعرفية، وهذا التعدد في المرجعيات يحصل من عدّة طرق، أحدها الهجرة سواء كانت الهجرة طواعية أو إجبارية.

على أيّ حال إنّ الهجرة لها معطيات إيجابية مهمّة، وأحياناً تكون

---

(٦) سورة النساء، الآية ٩٧.



الهجرة باطنية وأخرى خارجية، أي أحياناً تكون الحالة في الخارج بالنسبة للمثقف إلى حدّ لا يجد فيه متنفساً ومجالاً لأطروحاته وأفكاره ولا يترتب أي أثر وبركة على وجوده هناك، وهنا من حق المثقف أن يخلص نفسه من الاختناق ويطلب نوراً وفضاءً جديداً وشمساً جديدة وبعد مدّة يعود إلى البزوغ كالشمس المشرقة.

وشرط الهجرة الباطنية **أولاً**: تشخيص الحالة، **وثانياً**: أن لا يكون متأثراً بالجواذب النفسانية والوساوس المختلفة والمطامع المادية الزائفة، **وثالثاً**: أن يمتلك قابليات جيدة، والخلاصة ليس كل من اختار الجلوس ساكتاً في زاوية أو خرج من وطنه فإنّه سوف يشرق من جديد كالشمس المنيرة ويشع نوره على العالم، فالبعض يعيش الغروب والأفول ويموت إلى آخر حياته ولا يخلّف أي أثر وراءه. ونحن نملك نماذج في تراثنا الثقافي كالغزالي الذي تحرك في حياته على مستوى كلا الهجرتين الباطنية والظاهرية، فالغزالي هاجر في داخله من الشك وبدأ من الشك في حركته العلمية والفكرية، وكذلك هاجر لسنوات مديدة إلى المناطق النائية ليعود بعدها بهدايا معرفية وفيرة لمعاصريه وللأجيال اللاحقة.

فالهجرة تمنح الإنسان عطايا جمّة ومواهب كثيرة، وفي المرتبة الأولى تعمل الهجرة على إزاحة التعلقات من قلب الإنسان، فلا شيء أضر على المثقف وأكثر خطراً من وجود تعلق فكري ونفسي بشيءٍ من الأشياء، وأشكال التعلق لها عدّة أنحاء: التعلق بالسلطة، بالأسرة، بالمحيط، بالمحفل، بالمال، بالكسب وما إلى ذلك، فالهجرة مفيدة من جهة قطع هذه التعلقات بشكل متعمد لا من أجل الفرار من الواقع الصعب، فهذه الهجرة تهب الإنسان نوعاً من الموت الاختياري، وإذا لم تكن فيها أيّ فائدة فعلى الأقل أنّها تريح الإنسان من الهواجس والشواغل الحقيرة والتافهة. فلو أنّ الإنسان تأمل في الفرص الكثيرة في



حياته وتجاربه السابقة فسوف يصل إلى نتائج جديدة، وكذلك إذا نظر بعين الاعتبار إلى تجارب الآخرين وتأمل في محيطه من فوق، فسوف يستلهم دروساً وعبراً كثيرة، وأساساً فإنّ نظرة المتفرج لا اللاعب تلهم الإنسان أموراً كثيرة ونافعة.

على أيّ حال فالهجرة نفسها مفيدة جدّاً، سواءً كانت اضطرارية أو اختيارية.

وهنا نقطة جديرة بالالتفات وهي أنّ بعض أشكال الهجرة في الحقيقة وسيلة للتغطية على النواقص وعدم توفر اللياقة في الشخص للتحرك في خط الرسالة والمسؤولية، فالغرض من الهجرة الفرار من المسؤوليات والتحديات التي تفرضها الظروف الصعبة، وهذه الحالة لا ينبغي تسميتها بالهجرة. فالإنسان لديه قدرة كبيرة على خداع نفسه ومن ثمّة خداع الآخرين، فلا ينبغي أن يخدع المثقف نفسه بهذه الأمور، فمهمّة التنوير تقتضي العزم والصبر والاستقامة النبوّية، والسير في هذا الخط يقترن مع صعوبات جمّة، وهناك أعداء كثيرون في هذا المسار ويواجه الإنسان مآزق شتى وربّما تسلب منه الكثير من الميول والأمور المحببة في الانقطاع عن الأصدقاء والأُسرة والعمل وما إلى ذلك، رغم وجود إيجابيات وعناصر قوّة إلى جانب هذه المآزق والمشاكل من شأنها أن تجذب الكثير من الناس إليها، فلو كان المثقف يملك عزماً قوياً وثروة فكرية عميقة فإنّه يستطيع الصمود مقابل تلك التحديات وإلاّ فسوف يواجه الاخفاق في حركته ويستنزف طاقاته ويستغرق في جوانب هامشية في حياته.

■ **يرى «ريمون آرون» في كتابه «أفيون المثقف»، أنّ الماركسية أفيون المثقفين، فإذا تقرر أن نكتب كتاباً عن أفيون المثقفين في ايران فينبغي أن نذكر أنّ أهم أفيون للمثقفين هنا هو معارضتهم للدولة، فالمثقف الإيراني يتحرك غالباً وعلى مستوى التنظير في التشكيك**



بمشروعية الحكومة ويرى أن تلك الحكومة تفتقد السند النظري والمشروعية الجماهيرية، وفي هذه الحالة فإنّه يقطع جميع طرق الحوار والنقاش بين المثقف والحكومة فلا يبقى سبيل سوى الثورة واستخدام آليات العنف لاسقاط هذه الحكومة، وهذا المأزق والطريق المسدود قد جرّب مراراً، فهل تتفقون مع هذا الوصف والاتجاه للمثقفين الإيرانيين؟ وما هو في نظركم طريق الخلاص من هذا الاتجاه؟

● في ما يخص عبارة آرون ثمة نقاط كثيرة يمكن استخلاصها من كلامه، ولكنني أحاول الاجابة عن سؤالكم حيث قلتم إنّ آرون يقول بأنّ الماركسية أيضاً تبدلت إلى أفيون المثقفين. أنا أتفق معه في هذا الرأي، في الواقع أنّ الماركسية أضحت بمثابة مذهب دوغمائي وتحوّلت إلى أيديولوجيا مغلقة، وتطالب المثقفين بالدخول إلى حصارها الحزبي الحديدي، ممّا يعني تعطيل الذهن والتبعية المطلقة والتقليد الأعمى لمواقف الحزب وآرائه، وهذه الحالة تتنافى تماماً مع التنوير والحرية الفكرية للمثقف، وهذه النقطة بالضبط هي التي أفضت إلى إفراغ الأحزاب الماركسية من مضمونها وبالتالي إفقارها وجمود القدرة فيها على الابداع والتنظير، وعلى حدّ قول توين بي، إنّهم فقدوا الاجابات الجديدة عن الأسئلة الجديدة، وفي النهاية وصلوا إلى عتبة الاحتضار والأُفول، وعلى هذا الأساس فلا ينبغي في عالم التنوير أن يكون لأي شيء أو أيّ فكرة دور المخدر والأفيون، والانضباط الحزبي الحديدي بمثابة هذا الأفيون للمثقف.

ومن المعلوم أنّ الحكومات أحياناً تفتقر إلى المشروعية، ولكن نفس الارتباط معها أمر آخر، إنّ جذور المشروعية وعدم المشروعية تعدّ مسألة جديرة بالاهتمام وهذه المسألة ترتبط بنظريتنا في باب العدالة، فالحكومة غير العادلة غير مشروعة، لا الحكومة غير الشيعية أو غير الإسلامية.



في نظري أنّ ملاك ومعيار المشروعية ليس هو أن تكون الحكومة دينية أو غير دينية، بل العدالة هي الأصل الأصيل ومحور المشروعية، ومن الطبيعي أنّ الدين الحق بدوره سيجد متنفساً وامتداداً في ظلّ الحكومة العادلة. وتلك العدالة هي التي تتجسد في النظام لا الفرد. وعندما نرى البعض اليوم يمتدحون بعض علماء عصر الصفوية الذين كانوا من أتباع وأنصار حكّام الجور وأرباب السلطة الظالمة في ذلك الوقت ويصبغوا عليهم لباس المشروعية ويبرِّئون ساحتهم من الظلامات وأشكال الانحراف التي تعيشها تلك الحكومات لمجرّد أنّ الحكّام الصفويين شكّلوا أول حكومة شيعية بعد عدّة قرون من الزمان وكانوا بحاجة إلى تسديد وحماية، إنّ مثل هذا الاستدلال باطل من أساسه، ويشبه استدلال مشايخ الحجاز الذين أيدوا الحكومة الملكية لآل سعود، وقالوا بأنّ هذه الحكومة هي الحكومة الوهابية الوحيدة في العالم ويتوجب علينا دعمها والتكتم على أخطائها.

إنّ الرؤية المذهبية في إثبات المشروعية على الحكومات، وغض النظر عن المظالم والانحرافات الخطيرة والدفاع عن حقانية مثل هذا النظام، من شأنه أن يحوّل ممارسات النظام الخاطئة إلى ممارسات حقّة، في حين أنّ الحق يجب أن يقدم على النظام، وفيما يخصّ مشروعية النظام يجب التمسك بالمقولات الكلية في المسالك والفرق والمذاهب من قبيل العدالة والتنمية و...، وتعلمون رأيي في باب العدالة «وقد ذكرته في مقالة أخلاق الآلهة» فأنا أعتقد بأنّ العدل هو الفضيلة الأسمى من بين سائر الفضائل بل إنّه ليس في عرضها فهو عين العمل بالقواعد الأخلاقية، ولذلك لا يمكن سحق القيم والأحكام الأخلاقية باسم تحقيق العدالة وممارسة شتى أنواع الاتهام والتعذيب والبهتان والرياء والتظاهر والقول بأنّ ذلك من أجل إقامة العدل ورعاية مصلحة النظام ولا سبيل أمامنا إلاّ اتخاذ هذه الوسائل والطرق المنحرفة



لإقامة العدل في واقع المجتمع، كما كان يفعل «الماركسيون» على أساس مقولة أنّ الهدف يبرر الوسيلة. كلا، فالعدل هو نفس العمل بهذه الأحكام والفضائل الأخلاقية فقط لا غير، والحكومة التي تسلك غالباً طريقاً منحرفاً «تحت أي اسم أو عنوان وبالتمسك بأي أيديولوجية ومسلك ومذهب» ممّا يعرض أغلب الناس إلى الضيق والمحنة، فهي غير عادلة وغير مشروعة.

إنّ سخط وعدم رضا عامة الناس يعتبر علامة بل عين سخط الله، إنّ التمسك بذرائع وحجج مختلفة ومحاولة كسب المشروعية من منابع أخرى هي في الحقيقة محض التخبط والجهل.

أجل، فالمتجددون وخاصة في ايران يستلهمون أفكارهم من منبعين:

أحدهما: الفكر الماركسي الذي يعارض السلطة.

والآخر: الفكر الصوفي الذي يعارض بدوره السلطة أيضاً.

وأساساً فإنّ إحدى الخصوصيات بل الفضائل للتجدد في مجتمعنا أنّه ينحو منحاً يسارياً ويتحرك على مستوى معارضة السلطة والحكومة. وفي نظري أنّ مهمّة المثقف في الوقت الحالي تصحيح هذا الخطأ. فنحن لا نتمكن ولا يحق لنا أن نواجه السلطة بما هي سلطة، بل يجب علينا التعرف بشكل دقيق على ثقافة السلطة والتحرك على مستوى التصدي لآفاتها وأضرارها، نحن لا نتمكن ولا يصح أن نتصدى للثروة والمعرفة من حيث كونها ثروة ومعرفة، بل يجب مواجهة حالة التراكم للثروة والمعرفة في مورد واحد وعدم توزيعهما بشكل عادل.

على أيّ حال فالتنوير ليس نوعاً من الظاهرة أو التقوى الورعة التي تعيش في مشاعر الإنسان الداخلية، بل نوع مضاد لهذه التقوى، بمعنى مواجهة قوى الانحراف وأشكال الفساد والرذيلة وعدم التعلق بالقدرة والارتباط بالسلطة، هذا هو مقتضى التنوير وعلينا أن نكون



منتبهين إلى أنّ القدرة لا تنحصر بالقدرة السياسية، بل هناك قدرة ثقافية وتبليغية أيضاً ولابدّ من قبول هذه الحقيقة وهي أنّ المثقف إنسان مقتدر أيضاً، ومن هنا كان اجتناب القدرة بشكل عام غير ميسور.

■ **يبدو أنكم تعملون جاهدين في كتاباتكم إلى ربط الدين بالحداثة وتحقيق التجانس بينهما، بمعنى أنكم تحاولون تقديم قراءة للدين بحيث يكون التدين في العالم الحديث ممكناً، وعندما تتحركون في تحليل مفاهيم الحداثة تصبونها عادة في قوالب تراثية، وفي مقالة «الصراطات المستقيمة» طرحتم التعددية أو البلورالية، التي هي أحد المفاهيم الحداثوية، بلغة تقليدية وتراثية بحيث إنّ القارئ يتصور أن فكرة التعددية كانت موجودة في تراثنا وفي أجواء عرفائنا، والحال أنّه إذا كانت هذه الظاهرة موجودة في تراثنا وثقافتنا أو في فكر جلال الدين الرومي، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّكم ترون أنّ التغييرات المعرفية سابقة للتغيرات الاجتماعية ومتقدمة عليها، فحينئذ يثار هذا السؤال: كيف لم يكن لهذا الفكر أي أثر وانعكاس على مستوى العمل والواقع؟ وفي بحث «المثقف الديني» أيضاً تحاولون طرح مسألة التنوير بوصفها ظاهرة حديثة ثم في مقام المثال تطرحون حافظ الشيرازي الذي يتعلق بعالم ما قبل الحداثة، كنموذج للمثقف المتنور؟**

● حول المقطع الأخير من سؤالكم ينبغي القول إنّ التنوير له العديد من الأضلاع وله ذاتيات وأعراض، وأحد أضلاع التنوير يتمثّل في ممارسة النقد في المجتمع، وأنا أعتبر حافظ الشيرازي مثقفاً من جهة كونه ناقداً لمجتمعه ويملك هذه الجرأة والشجاعة أكثر من جلال الدين الرومي، فلو نظرتم إلى ديوان المثنوي لجلال الدين الرومي، والمتكوّن من ستين ألف بيت من الشعر فسوف لا ترون معالم النقد لمظاهر الرياء والنفاق مثل ما ترونه في ديوان حافظ الذي يتضمن أربعة آلاف بيت. فحافظ كان يرى في الرياء والنفاق آفة ومرضاً ينخر في



مفاصل المجتمع، وتحرك في التصدي له ومحاربته، غير أنّي لا أزعم أنّ حافظ طرح مفاهيم حديثة أو أنّه تجاوز المفاهيم التراثية ووصل إلى تخوم الحداثة، فأنا أعتبر حافظاً من جملة المثقفين في عصره لوجود عنصر من عناصر التنوير في حركته وهو النقد.

أمّا بالنسبة للشقّ الأول من السؤال، فأنا أدرك جيداً القطيعة المعرفية الناقصة بين العالم الحديث والعالم القديم وأعتقد أنّ من لا يرى مثل هذه القطيعة فإنّه لا يفهم بشكل واضح كنه العالم الجديد. وقد سعيت في بعض أعمالي حدّ المقدور أن أقدم فهرسة كاملة لمعالم هذه القطيعة أو الفوارق بين العالم الجديد والعالم القديم وأقول بأنّ الحداثة تكمن في مفاهيم الحداثة وسائر الأمور تبع لها، وبدون المفاهيم الجديدة في العالم الحديث لا يبقى من الحداثة سوى مظاهر بلا مضمون وأجساد بلا روح من قبيل الكامبيوتر، الطائرة، سكك الحديد، والأدوية الكيميائية، فهذه الظواهر لا تصنع العالم الجديد بل إنّ العالم الجديد قائم بالمفاهيم الجديدة، وهذه المفاهيم لم تكن في العالم القديم، ولكن هذا لا يعني وجود قطيعة معرفية كاملة بين العالم القديم والحديث.

على أيّ حال فإنّ بعض المفاهيم الجديدة بالإمكان البحث عن جذورها في أخاديد التراث والماضي ومشاهدة آثارها في العالم القديم، الحقيقة أنّ بعض هذه المفاهيم الجديدة كانت موجودة بشكل مبهم وغامض في أذهان بعض المفكرين القدماء، ولكن كانت هناك حجب وأستار لم تسمح لهم بعبور هذا الخندق إلى العالم الجديد، وقد طرحت في إحدى محاضراتي ما يتصل بابن خلدون وقلت إنّ ابن خلدون لم يتوصل لمفهوم القانون العلمي الجديد في علم الاجتماع، لأنّ مفهوم «الطبيعة» الارسطي عاقه عن ذلك، والواقع إنّ جميع المقدمات اللازمة لظهور علم جديد باسم علم الاجتماع كانت متوفرة



لدى ابن خلدون، ولكن كان هناك سدّ واحد أمامه هو سدّ مفهوم الطبيعة. مثلما هو في مفهوم الحق والتكليف. وهذه المفاهيم وإن كانت تمد جذورها إلى الماضي والتراث، إلاّ أنّ ولادة الإنسان المحق تحققت في أجواء العصر الجديد.

ومهما يكن من أمر فإنّ رؤيتنا عن أنفسنا وعن الطبيعة تختلف عن رؤية القدماء عن أنفسهم وعن الطبيعة، فالطبيعية بمعناها الجديد والذي اكتشفها غاليلو ودوّنها بلغة رياضية، تختلف في الرؤية عن الطبيعة القديمة التي اكتشفها ارسطو ودوّنها بلغة الطبائع. وهذه الطبيعة الأخيرة تختلف بدورها عن الطبيعة ما قبل ارسطو والتي دوّنها القدماء بلغة عادات الآلهة، فأرسطو يقول إنّ الفلاسفة عندما وضعوا طبائع الأشياء بدلاً من عادات الآلهة فإنّ الفلسفة تولدت حينذاك.

وهذا يعني أنّ طرح نظرية الماهيات والطبائع كان يمثّل بداية عصر الفلسفة، واكتشاف الطبيعة بلغة رياضية يمثّل بداية العلم الحديث. فالعلم قد غيّر لغة الفلسفة الحديثة أيضاً وأسدل عليها لباساً جديداً، وفهم هذه القطيعة المعرفية يعتبر شرطاً لفهم العالم الحديث، ولكنّ هذه القطيعة المعرفية تقترن دائماً بضوابط علّية مع العالم القديم. وهذه النقطة هي التي وقعت مورد اهتمام بعض المفكرين في عملية التمييز بين العالم القديم والجديد، فالعالم الجديد معلول للعالم القديم وحتى المفاهيم الجديدة معلولة للتحولات التي وقعت في العالم القديم، ولكن بلحاظ التنظير فالعالم الحديث لا يعتبر منتوجاً منطقياً للمفاهيم القديمة ويجب الالتفات بدقة إلى هذه النقطة، ولهذا السبب تجدني أبحث في ثنايا العالم القديم لعلّي أؤدي حق القدماء وأستوحي منهم ما ينفعنا في هذا العصر وأعثر على الرابطة المفهومية أو العلّية بين القدماء والعصر الحديث.

وفي ذات الوقت أنا لا أتفق مع بعض الكتّاب الإسلاميين بل



وأعترض بشدّة على كلامهم بأنّ مفهوم الديمقراطية مثلاً بمعناه الجديد يمتد إلى مفهوم البيعة والشورى وأمثال ذلك من المفاهيم التي كانت موجودة في مطاوي التراث، فمثل هذا الأمر محال على الاطلاق، لأنّ طرح الفكر الديمقراطي الجديد يقوم على أساس مفهوم الحق ولم يكن الإنسان المحق في الماضي موجوداً على الكرة الأرضية، بل كان هناك الإنسان المكلّف. فهناك هوّة كبيرة تفصل بين العالم الجديد والعالم القديم ولا يمكن بمفاهيم البيعة والشورى ردم هذه الهوّة. والبعض يتحرك من موقع الدفاع عن الإسلام ويقول بما أنّ مفهوم البيعة كان موجوداً في الإسلام إذاً الديمقراطية كانت موجودة بشكل إجمالي، هؤلاء لم يلتفتوا إلى أنّ مفهوم البيعة كان موجوداً قبل الإسلام وبين القبائل العربية في الجاهلية، وهذا المعنى لا يعدّ فضيلة وافتخاراً للإسلام، أضف إلى ذلك أنّ البيعة مفهوم يقوم على أساس التكليف، والديمقراطية تقوم على أساس مفهوم الحق.

على أيّ حال فإنّ إفادتي من آراء الماضين لسببين: أولاً: إنّ بعض آراء القدماء ما زالت زاهرة ومشرقة وبالإمكان اصطياد مثل هذه الجواهر الثمينة «من قبيل الاستفادة من مفهوم الشكر أو أدب التمكن في مقابل مفهوم الصبر أو أدب الفقر» حيث سعيت إلى بيان أنّ أخلاق التنمية والحداثة والإقبال على الدنيا يتناسب وينسجم مع فهمنا الديني الكلاسيكي، وأنّ ترجيح الفقر على الغنى ليس له أساس وجذر أخلاقي في العمق، وما هو أخلاقي وذو قيمة أخلاقية تحقيق أدب المقام، فلو كنت غنياً فعليك بالشكر فلماذا تتوجه نحو الفقر وتصبر؟

ثانياً: إنّ ذلك من أجل تقريب المعاني والمفاهيم إلى الذهن وتدجينها، فكان من اللازم البحث عن جذورها التاريخية «سواء كانت علّية أو مفهومية» ومع نقدها وفهمها ندخل إلى فضاء العالم الحديث. فأنا حينما أستخدم اللغة فإنني أسعى لحفظها ودوامها، أي إذا أمكن



الحفاظ على طروحات سعدي وحافظ وأمثالهما فعلينا حفظها، ولكن في بعض الموارد لا تتحمل لغة القدماء ثقل المفاهيم الجديدة، فهنا ينبغي الافادة من المفردات والابداعات المفهومية الجديدة.

وأضيف هنا هذه الحقيقة وهي أنني أخالف بشدّة عملية الترجمة المؤدلجة أي أن نسعى مثلاً إلى تحويل مفهوم «المواطن» الذي هو مفهوم سياسي جديد إلى مفهوم الرعية الذي كان متداولاً في الماضي، أو تحويل مفهوم الديمقراطية إلى بيعة، فأنا اطلق على هذا العمل بأنّها ترجمة مؤدلجة، فهذه النوع من الترجمة لا يأخذ بنظر الاعتبار القطيعة المعرفية بين القديم والجديد وفي بعض الموارد يفضي إلى سرقة علمية ومعرفية.

نشكركم شكراً جزيلاً على هذه الفرصة ونتمنى لكم الموفقية.

والحمد لله ربّ العالمين

* * *



الفهرس





مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد